المنظمة العربية للترجمة

طوني بينيت ـ لورانس غروسبيرغ
ميغان موريس

مفاتيح اصطلاحية جديدة

معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع

ترجمة

سعيد الغانمي

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

مفاتيح اصطلاحية جديدة

معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع

لجنة اللسانيات والمعاجم:

بسّام بركة (منسّقاً)
حسن حمزة
سعد مصلوح
الطيّب البكّوش
علي أزرياح
سامي عطرجي

المنظمة العربية للترجمة

طوني بينيت ــ لورانس غروسبيرغ
ميغان موريس

مفاتيح اصطلاحية جديدة

معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع

ترجمة

سعيد الغانمي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
بينيت، طوني
مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع/ تحرير طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ وميغان موريس؛ ترجمة سعيد الغانمي.
816 ص. - (لسانيات ومعاجم)
بيبليوغرافيا: ص 751 - 804.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1887-4
1. المعاجم. 2. الثقافة - مصطلحات. 3. المجتمع - مصطلحات. أ. العنوان. ب. غروسبيرغ، لورانس (محرّر). ج. موريس، ميغان (محرّر). د. الغانمي، سعيد (مترجم). هـ. السلسلة.
492.7

Bennett, Tony, Lawrence Grossberg and Meaghan Morris
New Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، أيلول (سبتمبر) 2010

المحتويات

(ب)

(ت)

(ش)

(ص)

(ط)

(ع)

(م)

(ن)

المساهمون والمحررون

Ien Ang	آين آنغ
Zegmunt Bauman	زغمونت باومان
Tony Bennett	طوني بينيت
Jody Berland	جودي بيرلاند
Michael Bérubé	مايكل بيروبي
Roland Boer	رولاند بوير
Craig Calhoun	كرايغ كالهون
John Clarke	جون كلارك
Jennifer Craik	جينيفر كريك
Jonathan Crary	جوناثان كراري
Ann Curthoys	آن كيرثويس
Mitchell Dean	ميتشيل دين
Nicholas Dirks	نيكولز ديركس
James Donald	جيمس دونالد
Paul du Gay	بول دو غاي
Joanne Finkelstein	جوان فنكلشتاين
André Frankovits	أندريه فرانكوفتس
Anne Freadman	آن فريدمان

Simon Frith	سيمون فريث
John Frow	جون فرو
J. K. Gibson-Graham	ج. ك. جبسن - غراهام
Avery F. Gordon	آفري ف. غوردن
Lawrence Grossberg	لورانس غروسبيرغ
Gay Hawkins	غاي هوكنز
Gail Hershatter	غايل هيرشاتر
Barry Hindess	باري هندس
Ian Hunter	إيان هنتر
Richard Johnson	ريتشارد جونسن
Steve Jones	ستيف جونز
Genevieve Lloyd	جنفييف لويد
Gregor Mclannan	غريغور ماكلينان
Maureen Mcneil	مورين ماكنيل
W. J. T. Mitchell	وو. ج. ت. ميتشيل
David Morley	دايفد مورلي
Meaghan Morris	ميغان موريس
Stephen Muecke	ستيفن مويك
Karim Murji	كريم مُرجي
Theo Nichols	ثيو نيكولز
Bhikhu Parekh	بيكو باريك
Cindy Patton	سندي باتون
Elspeth Probyn	إلسبيث بروبن
Kevin Robins	كيفن روبنز
Jacqueline Rose	جاكلين روز
Nikolas Rose	نيكولاس روز

Steven Rose	ستيفن روز
Andrew Ross	أندرو روس
Naoki Sakai	ناوكي ساكاي
Bill Schwarz	بل شوارز
Steven Shapin	ستيفن شابن
Michael J. Shapiro	مايكل ج. شابيرو
Jennifer Daryl Slack	جينيفر داريل سلاك
John Storey	جون ستوري
Terry Threadgold	تيري ثريدغولد
Anna Tsing	آنا تسنغ
Bryan Turner	برايان تيرنر
Graem Turner	غرايام تيرنر
Valerie Walkerdine	فاليري ولكرداين
Alan Warde	ألان وارد
Frank Webster	فرانك وبستر
Jeffrey Weeks	جيفري ويكس
George Yudice	جورج يودايس



مقدمة المترجم

استعارة «المفتاح» استعارة قديمة تعود إلى أقدم الأزمنة مع اختراع المفتاح أداة لغلق الأبواب والصناديق في الحضارات القديمة؛ في بابل ومصر واليونان. لكن أقدم استخدام لها للدلالة على المصطلحات كان في كتاب **مفتاح العلوم** للخوارزمي، وهو مسرد لعدد كبير من المصطلحات في مختلف العلوم. وتابعه السكاكي في **مفاتيح العلوم**. والواقع أن فكرة المفتاح ـ كاستعارة على المصطلح ـ تدعو إلى التحليل. فهل المصطلح هو مجرد أداة؟ ثم ماذا يفتح؟ ألا تنطوي فكرة «المفتاح» نفسها في المقابل على فكرة «الخزانة» المغلقة؟

الصندوق المغلق ـ كما يقول باشلار ـ شيء يدعو إلى الفضول ويناديه. ومن دون المفتاح لا يكون الصندوق خزانة، بل يكون مجرد وعاء للحفظ. يتحول الصندوق إلى خزانة بفضل المفتاح. والمصطلح ـ كمفتاح ـ هو الذي يحوِّل «المفاهيم» إلى خزانات معرفية، تنادي الفضول وتستثيره، ثم ما إن يرتفع عنها الغطاء حتى تنكشف أسرارها، لتمحو المسافة الفاصلة بين خارج الصندوق وداخله، وبين المخبوء والمكشوف.

ينتمي هذا الكتاب إلى سلالة من كتب «المفاتيح». كان رايموند وليامز (Raymond Williams) (1921 ـ 1988)، الناقد والمفكر الإنجليزي المعروف، قد كتب كتابه **مفاتيح اصطلاحية** عام 1976،

ثم جدده ونشره في طبعة ثانية مزيدة عام 1983. ولقد كان الهاجس الأكبر لوليامز في «مفاتيحه» ألا يقتصر عمله على مجرد مسرد للمصطلحات في معجم. كان يريد أن يجعل المصطلح كياناً ثقافياً وتاريخياً يَصنع ويُصنَع، ويُكوِّن ويُكوَّن، مفتاحاً يغلق المفاهيم، ويفتح الحقول المعرفية على بعضها مشرعة الأبواب. وأراد محررو هذا الكتاب أن يعيدوا النظر في مشروع وليامز، ضمن خطة عالمية طموحة ساهم فيها عدد من الكتّاب من مختلف أرجاء العالم، لإعادة تمحيص ما تغير من مصطلحات الثقافة والمجتمع. فكانت النتيجة هذه «الخزانة» الموسوعية التي تضم 142 مصطلحاً، والتي أطلقوا عليها اسم **مفاتيح اصطلاحية جديدة**، لأنها مشروع لبث العنفوان من جديد في «مفاتيح» وليامز الحية.

على أني أريد أن أتطرق إلى قضية تشكل فرقاً كبيراً بين الجهاز الاصطلاحي في اللغة العربية والأجهزة الاصطلاحية في غيرها من اللغات. ففي الثقافة الغربية، بالتحديد، تحظى الحركات بحرية النشاط العلني في الهواء الطلق، مهما بلغت هذه الحركات من الجرأة وتحدي الذوق العام، وهي التي تطلق على نفسها التسميات المختلفة، والتي تتفاعل مع بيئتها الثقافية. في الثقافة العربية، تصل الحركات متأخرة دائماً، وذيوع تسمية لها تحظى بالإقرار الثقافي لا ينتج عن الحركات نفسها، بل هي من عمل اللغويين دائماً. فاللغويون هم الذين يوازنون بين المصطلحات ويختارون منها أكثر المصطلحات تناسباً. وهذا الشيء بقدر ما يشير إلى الدور المتلقي للثقافة العربية، فإنه يشير في الوقت نفسه إلى «توسط» اللغويين كمصفاة في الثقافة العربية. لكننا نعرف أن نظام التسمية ليس بحيادي، بل هو يحمل دائماً وجهة نظر مولِّده. وفي هذه الحالة، فإن التسمية في العربية لا تمثل تسمية الحركات لأنفسها، بل هي باستمرار تسمية «النخبة» المثقفة للحركات. وبالطبع كثيراً ما تشيع مصطلحات برغم إرادة اللغويين في صيغتها الأجنبية، ولا يقبل بها اللغويون إلا على

مضض، كالديمقراطية والبيروقراطية والإنترنت، وغيرها كثير، بل ربما شاع المصطلح وتبناه اللغويون برغم انطوائه على خطأ، مثل «الرأسمالية»، التي لا يوافق الضمير اللغوي عليها إلا بصيغة «رأس المالية».

في حالتي، بصفتي مترجماً لموسوعة مصطلحات ثقافية، كانت المشكلة الأكبر تتمثل في ما يسميه اللغويون بـ «الحقل الدلالي». والحقل الدلالي هو مجموعة المعاني المختلفة الأساسية والثانوية التي تحملها المفردة. ولا شك أن المترجم ينصرف اختياره إلى مفردة تتطابق مفهومياً مع المعنى الأساسي، لكنها قد تختلف كثيراً في المعاني الثانوية. كلمة (Culture) على سبيل المثال، التي تعني «الثقافة» كمفهوم، تمتد من الزراعة إلى التمرين والتعليم، وكل هذه المعاني موجودة في مفردة (ثقافة) العربية. فهي أيضاً مشتقة من الزراعة، وثقف الغصن: أزال زوائده، وثقف نفسه: علمها وهذبها، وثاقفه بالرمح: بارزه ولاعبه. لكن الكلمة تستخدم بمعنى (الاستنبات) أيضاً؛ استنبات الخلية، أو استنبات النبتة... إلخ. في مثل هذه الحالات، كنت أستخدم الكلمة العربية وأحتفظ بالكلمة الإنجليزية بين قوسين لتذكير القارئ بأنها المقصودة. لكن الحال لم تكن بهذه السهولة دائماً. فهناك مصطلحات تطورت معانيها الثانوية. مصطلح (Home) مثلاً يطابق كلمة (بيت) في العربية، لكن كلمة (بيت) في العربية تدل في الأساس على المعبد والعائلة والعشيرة، وهذه المعاني اختفت تماماً من الكلمة الإنجليزية، بينما تطور معنى الموطن والمستقر ومكان الانتماء والإحساس بالراحة. ولهذا فقد ترجمتها بـ «المنزل» بسبب المعاني الإيحائية لكلمة (منزل) العربية، بدلاً من بيت أو موطن. ولا أكتم القارئ بأني ترجمت بعض المصطلحات في صيغة ما، حتى إذا وصلت إلى منتصف المادة، غيرت رأيي وعدلت وترجمتها بصيغة أخرى في حالات معينة.

في المقدمة التي كتبها المحررون للكتاب، يشيرون إلى أنهم أرادوا أن يتكون هذا المعجم من مقالات مكرسة لمواد مختلفة. من ناحيتي في الترجمة، تعاملت مع الكتاب بالروحية نفسها، فكنت أترجمه كمقالات متفرقة أيضاً. وهكذا بدأت بالمصطلحات التي كنت على دراية كاملة بها، مثل المصطلحات اللغوية والأدبية. لكن العمل يشمل مساحات واسعة ويغطي اختصاصات متنوعة جداً، وأحياناً يتناول حقولاً لا أستطيع الزعم بمعرفتها. ولهذا فقد عملت على دراسة كثير من مصطلحات الكتاب بالعودة إلى مصادر متنوعة عربية وإنكليزية. وكثيراً ما كنت أستعين بأفراد عائلتي في اختصاصاتهم المتنوعة في الحاسوب والطب والرياضيات والفيزياء لغرض استيعاب المفاهيم. وإذ تفتقر المكتبة العربية إلى معجم تاريخي يمكن أن يتابع المصطلح في تحولاته عبر الأزمنة، فقد كان عليَّ الاجتهاد أحياناً بتقديم فرشة تاريخية للمصطلح العربي في الهامش، لكني لم أشأ أن أثقلَ الكتاب بهوامش كثيرة. وجميع الهوامش هي للمترجم فقط.

ينصبُّ الجهد الرئيس لهذه الموسوعة في حقل «الدراسات الثقافية»، أو بعبارة أدق: «الدراسات العابرة للثقافة» (Cross-Cultural Studies). وهو تخصص حديث بدأ يدخل الجامعات مع مطلع الألفية الجديدة. وكان من حسن حظي أنني درست هذا الحقل، أكاديمياً، مع التركيز على علاقة اللغة بالثقافة في اللغات الغربية ولغات شرق آسيا واللغات الأصلية في أستراليا. ولذلك فقد كنت على ألفة بأغلب مصطلحات الكتاب وكيفية ترجمتها قبل الشروع بالترجمة. وعلى الرغم من أن هذا الحقل الدراسي ما برح يطور مصطلحاته الخاصة، وسيلمس القارئ بعضاً منها هنا مثل «التعددية الثقافية» و«التسامح»، فإن من طبيعته أنه تخصص «بيني»، أو إذا شئنا استعمال مصطلح حديث آخر، فهو متعدد المناهج، يوجد في ما بين الحقول، ويندس في ما بين الاختصاصات.

وإذا كان من درس يمكن أن يُستقى من هذا العلم، فهو الانفتاح والتسامح بقبول الآخر، والنظر إلى المصطلحات والثقافات، لا بوصفها أرضاً «للصدام» أو «الصراع»، بل بوصفها وجهات نظر متغيرة تمتاز بالمرونة والحراك، وإمكان الانتقال من موقع إلى موقع بديل آخر. فالهويات، في النهاية، ليست مفاهيم مطلقة، بل كيانات تاريخية قابلة للتعديل والتطوير. والثقافات، كالأزياء، لا يوجد فيها «صحيح» بصورة مطلقة أو «خطأ» بصورة مطلقة، بل مقبول وغير مقبول، ولعل هذا الأخير يغدو مقبولاً في مكان أو زمان آخر. ومن شأن الأخذ بالتعددية الثقافية والتسامح مع الآخر فضح الآليات القهرية للاستبداد الثقافي في مفاهيم عسكرية أكثر مما هي ثقافية من نوع «صدام الحضارات»، أو أي مقولة أخرى تنضح بالمركزية العرقية.

من هنا عملت على جعل مصطلحات الكتاب تمتاز بالمرونة إلى أقصى حد ممكن، وحرصت على أن تتسم ترجمتي بالحيادية والتجرد حتى النهاية. وحتى حين أختلف مع المؤلفين في موقفي الشخصي من مصطلح معين، فإنني لا أنقل هذا الموقف الشخصي على الإطلاق، فالكتاب يمثل وجهة نظر مؤلفيه، أو ربما كان يمثل وجهة نظر الانفتاح والتعددية نفسها أكثر من رأي مؤلفيه. وأتمنى أن يتعامل القارئ معه على هذا الأساس. ذلك أن الكتاب لا يعمل على تقديم أي وجهة نظر أيديولوجية على الإطلاق، بل يدرس الأيديولوجيات نفسها كمظاهر متحولة، من الماركسية إلى الرأسمالية إلى الليبرالية إلى التعددية الثقافية. وإذ يهتم ببعض المصطلحات الجنسية (وهي قليلة لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة)، فلأن هذه المصطلحات لها حضورها الواضح والصريح والمعترف به في الأوساط الأكاديمية والشعبية على السواء. وعلى القارئ العربي المحافظ أن يتصور أن البيئات المحافظة في الغرب لا تقل امتعاضاً عنه في قبولها.

وبالإضافة إلى المرونة والتسامح والحيادية، كان لابدّ أن أتمتع بخصلة أخرى في الترجمة، وهي الاجتهاد في العثور على مكافئ مفهومي دقيق للمصطلحات التي لا أعرف لها نظيراً عربياً. وفي هذا المجال فقد كان عليَّ الاجتهاد في بعض المصطلحات مثل «التعددية الثقافية» و«المشاهير» و«الحشد»، وإقرار مصطلحات أخرى من اجتهاد آخرين، مثل «المعتمد» و«الجنوسة»، وتطويع مصطلحات أخرى معروفة، كالتمييز بين «مابعد الحداثة» و«مابعد الحداثية».

وأخيراً عليَّ أن أشير إلى أنني لم أستعمل نظام الاختصارات الذي اعتمده المحررون. فكان عليَّ أن أُرجِعَ أي مختصر إلى عبارة كاملة، حيثما ورد مختصر. لكني التزمت بتقسيمهم القرن إلى ثلاث فترات هي البواكير والأواسط والأواخر. وفي النهاية، لابدَّ لي من إزجاء الشكر إلى «المنظمة العربية للترجمة» لتكليفي بهذه الترجمة مشكورة، وإني لأتمنى أن أكون قد وفقت فيها. ولا أشكّ في أننا نحلم جميعاً بثقافة متسامحة ترى في التعدد والانفتاح إثراءً لها وخصباً، ولا تعاني من رهاب الانكفاء على الذات.

سعيد الغانمي

المقدمة

بقلم: طوني بينيت، ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس

كتاب رايموند وليامز: **مفاتيح اصطلاحية: معجم الثقافة والمجتمع** كتاب مشهور تماماً لتوفيره أمام جيل كامل من القراء خلاصةً فاعلة يمكن الاطمئنان إليها في مختلف المعاني ـ الحاضرة والماضية ـ التي التصقت بعدد من المصطلحات التي أدت دوراً محورياً في نقاشات الثقافة والمجتمع، والعلاقات بينهما. على أنه، وقد نشر في طبعته الأولى عام 1976، يكشف الآن عن علامات تدل على قدمه بطرق اعتبرها وليامز لا فكاك منها في مشروع كان دائماً معنياً باستكشاف الاستعمالات المعقدة للمشكلات التي تثيرها المفردات أكثر مما كان معنياً بتثبيت تعريف لها (والمثير أن تعريفات وليامز كانت تمتاز بالإحكام من حيث التعليم والوضوح). فلم تكن المسألة عند وليامز تقتصر على أن معاني المفردات تتغير عبر الزمن، بل هي تتغير في علاقتها بالمواقف والحاجات السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتغيرة. وفي حين كان يرفض الفكرة القائلة بأنك تستطيع أن تصف تلك العلاقة بطريقة بسيطة أو كلية، فقد كان مقتنعاً أنها موجودة حقاً ـ وأن الناس يكافحون في استعمالهم اللغة لإعطاء تعبير لتجارب الواقع الجديدة.

وحين راجع وليامز **مفاتيح اصطلاحية** بنفسه من أجل إعادة

طبعه طبعة ثانية تضمنت 21 كلمة أخرى، أعاد تأكيد «إحساسه بأن العمل غير منته وغير مكتمل». (Williams, 1983: 27) إذاً فمن صلب روح مشروعه أن يُلاحظ أن مداخل كثير من المفردات لا تستطيع أن تفسر ما كان في الغالب ـ خلال السنوات الثلاثين الماضية ـ تغيرات حاسمة في المعنى الذي اقترن بكل من الاستعمالات العامة وأكثرها تخصصاً (انظر على سبيل المثال: **الأيديولوجيا**، أو **الليبرالية**، أو **وسائل الإعلام**)، وأن بعض الكلمات التي أثارت اهتمام وليامز عام 1976 (مثل **الوظيفة**) أو حتى عام 1983 (مثل: **الشعب**، أو **العبقرية**)، فقدت سمتها الخاصة في «الدلالة والصعوبة» التي اجتذبت انتباهه. وعلى هذا الغرار، فلا ذكر في **مفاتيح اصطلاحية** لكلمات أخرى (مثل: **المواطنة** أو **الجنوسة** أو **العلامة**) مما تؤدي في الوقت الحاضر دوراً أساسياً في كل من الخطاب العام والمجال الأوسع للدراسات الأكاديمية. واستناداً إلى ذلك، عزمنا عند إعداد هذا الكتاب على تجديد **مفاتيح اصطلاحية** لوليامز بثلاث طرق أساسية: **الأولى**، عن طريق تقديم معجم منقح للثقافة والمجتمع يتضمن كثيراً من المصطلحات من قائمة وليامز، ولكنه يقدم مناقشات جديدة لتاريخها واستعمالها، ويأخذ بالاعتبار التطورات التي حصلت خلال السنين الثلاثين الماضية؛ **والثانية**، عن طريق إضافة مناقشات **لمفاتيح اصطلاحية جديدة** ظهرت حين استجاب معجم الثقافة والمجتمع للحركات الاجتماعية الجديدة، التي تغير الاهتمامات السياسية، والآفاق الجديدة للحوار العام؛ **والثالثة**، عن طريق حذف المفاتيح الاصطلاحية التي قدمها وليامز ونشعر أنها لم تحتفظ بأهميتها من وجهة نظر الطرق التي يمثل بها الناس تجاربهم ويضفون المعنى على إدراكاتهم لعالم متغير.

وكما هو متبع في الموسوعات والمعاجم والكتب الإرشادية في الموضوعات الأكاديمية التي تعج بها المكتبات اليوم، من المهم التأكيد على إحساس آخر بوشر في ضوئه هذا الكتاب بالروح

المتميزة التي تسري في بحث وليامز الأوّلي: وهو أن **مفاتيح اصطلاحية جديدة** ليس مسرداً **للنظرية** الثقافية والاجتماعية المعاصرة (وهو مصطلح من مفاتيح وليامز أُعيد فحصه في هذا الكتاب)، برغم أن كثيراً من مواده يركز على المصادر النظرية بدرجات متفاوتة. وبرغم الاستقبال الأكاديمي المفرط ربما لـ **مفاتيح اصطلاحية** في السنوات الأخيرة، فإن مقصده كان دائماً أن يوفر دليلاً مفيداً مؤسساً تأسيساً ثقافياً وتاريخياً للقضايا العامة وصراعات المعنى التي يشترك فيها كثير من الناس في حقل الثقافة والمجتمع. ولقد كان وليامز (Williams, 1976: 13) حريصاً على تحديد مشروعه بمصطلحات تميزه بوضوح عن المعاجم المدرسية التقليدية:

ليس هذا بمعجم أو مسرد في موضوع أكاديمي معين. وليس سلسلة من الحواشي على تواريخ المعاجم أو تعريفات لعدد من الكلمات. بل هو بالأحرى تسجيل لبحث في معجم: أي متن مشترك من الكلمات والمعاني الجارية في أكثر مناقشاتنا عمومية، في اللغة الإنجليزية، عن الممارسات والمؤسسات التي نصنفها باعتبارها ثقافة ومجتمعاً.

لم تكن المناقشات العامة التي أثارت اهتمام وليامز تدور في ميادين أكاديمية محددة، لكنها أيضاً لم تستبعد حقول الحوار المدرسي والثقافي: بدلاً من ذلك، اتخذ الإحساس بالأهمية «العامة» التي كانت تسم المصطلح شكله في مواجهة أو تداخل بين ميدانين اجتماعيين أو أكثر من ميادين الاستعمال. كان بعضها «كلمات قوية وصعبة ومقنعة» أصلاً في الاستعمال اليومي (كلمة **العمل**، مثلاً)، في حين أن أخريات قد تمتد من سياق متخصص إلى مناقشات أوسع؛ ومصطلحا **التفكيك** و**الحداثة**، وهما مصطلحان فلسفيان يستخدمان الآن في مجلات الأزياء، هما مثلان على هذا في الوقت الحاضر. ومهما تكن أصول الكلمة، ومهما تكن المسالك التي تسلكها

للدخول إلى الاستعمال العام ملتوية، فإن الحقيقة التي تهم هي وجودها في «منطقتين غالباً ما يُعتقَد أنهما منفصلتان»، وذلك ما دفع وليامز إلى متابعة خط رحلتها. وقد لاحظ أن الثقافة كانت «الكلمة الأصلية الصعبة» في هذا الصدد، وقد أثارت أسئلة جديدة، واقترحت روابط جديدة إذ اكتسبت أهميتها في منطقة **الفن** من ناحية، و**المجتمع** من ناحية أخرى. وقد لاحظ أن اشتراك كلمة عبر ميادين تختلف في الفكر والتجربة كان في الغالب منقوصاً، لكن هذه الخشونة نفسها والجزئية كانت تشير إلى أن الكلمة قد جلبت معها شيئاً دالاً لمناقشة «العمليات المركزية في حياتنا المشتركة».

و«الرغبة» ـ كما يعبر وليامز ـ في معرفة هذه العمليات وفهمها عبر مناطق منفصلة في العادة من النشاط يمكن أن تكسو فجأة الكلمات الاعتيادية مثل «الثقافة» بغرابة تقلق معناها الشفاف في الظاهر، كما يمكنها أن تهب لبعض الكلمات التقنية الموحشة شعبية جديدة وغامضة (مثلما هو الحال مع **الاغتراب** قبل ثلاثين سنة، ومع **مابعد الحداثة** اليوم). على أنه في كلتا الحالتين، فإن الرغبة المشتركة في مفصلة شيء ذي أهمية هي التي تشكل ما سماه وليامز بـ «**معجم**» الثقافة والمجتمع. ومن هذا تولد اهتمامه ليس فقط في استكشاف معاني الكلمات، بل أيضاً الطرق التي تصنفها الناس بها و«تربطها» معاً، مقيمة روابط صريحة أو ضمنية في الغالب تساعد في الشروع بطرق جديدة في رؤية عالمهم. وقد تم تنظيم «**مفاتيح اصطلاحية**» لإبراز «عناقيد» الكلمات، التي أشير إليها بالحرف الأسود في النص، بغية أن يتابع القراء ويتأملوا في التفاعلات والانقطاعات وشبهات الاقتران التي شكلت ما سماه وليامز (Williams, 1976: 13) بـ «التكوينات الخاصة للمعنى». وهذه التكوينات تتغير، أيضاً، عبر الزمن، فتختفي في بعض الحالات، وتتشكل بطريقة أخرى في غيرها، حتى تكون الروابط التي نعقدها بين الكلمات، والأهمية التي **تكتسبها**، والسياقات التي ترد فيها، موضوعاً للتنوع.

لابدَّ إذاً لمعجم منقح عن الثقافة والمجتمع ألا يقتصر تجديده على انتقاء الكلمات المفردة ومناقشتها، بل أن يستجيب أيضاً للسياقات المتغيرة للنقاش «العام» الذي يعيش فيه الناس اليوم. وفي حين أننا أصررنا على الاحتفاظ بتأكيد وليامز على الاستعمالات الثقافية العامة للمصطلحات المنتقاة التي تضمَّنها، فلابدَّ أن يحقق **مفاتيح اصطلاحية جديدة** هذا التركيز على نحو مختلف يأخذ بالاعتبار الطرق التي تغير بها كل من إحساسنا بـ «الحياة المشتركة» وفهمنا للتاريخ منذ عام 1976. أولاً، حصل تغير ملحوظ في سلوك العمل الثقافي ورواجه عبر السنين الثلاثين الماضية: اتساع التعليم العالي، ونمو ثقافة البحث التي تربط الجامعات ربطاً محكماً بعدد واسع من الصناعات والمؤسسات الأخرى العامة والخاصة، وتكاثر أنماط جديدة تعتمد الإعلام في التربية والنقاش اجتمعت كلها لتبدّد وتعدّد «مناطق» الفكر والتجربة التي يرغب الناس فيها وعبرها في إضفاء حس مشترك وتشكل تكوينات المعنى. وقد فتحت هذه التغيرات أيضاً الجامعات وأنواع المعرفة التي رعتها للتمحيص والنقد المتزايدين («حروب الثقافة» كما في أحد التعبيرات)، موسعة الحقل الاجتماعي للحوار بشأن قضايا مثل نمو التداخل المنهجي والدور الاجتماعي للمثقفين. وبما يتوافق مع هذه التطورات، فإن البحث الذي يسجله **مفاتيح اصطلاحية جديدة** هو بحث جمعي أكثر مما هو بحث فردي. وهذا الاتساع في المصادر، وتعدد المنظورات التي يقدمها للمشروع، هما ضروريان اليوم إذا أريد تقديم تفسير مناسب للتنوع الأكبر الحاصل الآن في ميادين كل من النقاش العام والأكاديمي الذي يزَجُّ بمعجم الثقافة والمجتمع فيه ولا يقل الاشتراك نقصاناً من خلاله.

ثانياً، حيث ساوى وليامز إلى حد كبير اللغة «الإنجليزية» بالاستعمال البريطاني، فإن بحثنا يمتاز بالعالمية، ومرة أخرى من الضروري أن نأخذ بالاعتبار المدى الذي تتدفق فيه نقاشات الثقافة

والمجتمع باستمرار عبر الحدود الدولية، مع احتفاظ الإنجليزية في الغالب بمكانة أثيرة على نحو ظالم تحد مثلما تمكن الكثير مما يتدفق. مع ذلك، فإننا نركز لأسباب عملية في الأساس على الاستعمال في البلدان الغربية الأنجلوفونية، وإن كان المسهمون في بعض المواد (مثل: **الحضارة** و**الحديث**) يوضحون أن معرفة بعض التعقيدات التي تسببها مادة بعض المصطلحات لمفردات الثقافة والمجتمع في بلدان أخرى أمر ضروري للإلمام بفحواها. وكانت هذه المعرفة أيضاً سمة تميز **مفاتيح اصطلاحية** لوليامز: فهو بعد أن أشار إلى أن كثيراً من مصطلحاته المهمة قد طور معاني أساسية في لغات غير الإنجليزية أو «مرت بتطور معقد وتفاعلي في عدد من اللغات الرئيسة» (Williams, 1976: 17)، لاحظ أنه وجد مما لا يستغنى عنه أن يتابع بعض هذا التفاعل في حالات مثل «الاغتراب» و«الثقافة» نفسها. وقد أردنا، نحن أيضاً، أن نقوم بمتابعة عابرة للغات وعابرة للقوميات كذلك ـ وتغير تكوينات المعنى الذي يرتبط بمفاهيم مثل «الليبرالية» و**السوق** و**الاستهلاك** و«الأيديولوجيا»، و**الاشتراكية** في الصين اليوم هي حالة بارزة في هذه المسألة ـ كما أحببنا أن نتابع الاستعمالات المتباينة جذرياً في الغالب للمصطلحات الإنجليزية في بعض أنحاء العالم حيث تستخدم اللغة الإنجليزية في الأكثر كلغة مساعدة أو لغة ثانية ربما لا تكون اللغة الأم لأحد. وسرعان ما تبين لنا أن «مشروعاً تعاونياً دولياً استثنائياً» بالمقاس الذي اعتقد وليامز أنه ضروري للدراسة المقارنة الكافية قد صار وراء ظهورنا، أيضاً، بالنسبة إلى جميع المصادر المستفيضة والوسائل التقنية التي تحت احتياطنا.

كان التعاون مع كتاب في أستراليا وبريطانيا وكندا والولايات المتحدة عملاً استثنائياً بما يكفي؛ وقد استغرق منا الإعداد لهذا الكتاب خمس سنين، وربما ما كان في الإمكان إنتاجه على الإطلاق لولا الإنترنت. مع ذلك فإن تفسير نواقص مشروعنا بالكامل في ضوء

حدود الزمان والتكنولوجيا ـ وهي حقيقية فعلاً ـ من شأنه الروغان عن التأكيد «الاجتماعي والتاريخي المتعمد» على مشكلات المعنى التي أوضح وليامز (Williams, 1983: 21) أنها المشكلات التي واجهته عند كتابة مقدمة النسخة التي راجعها من كتابه. وقد أكد أن أكثر مشكلات المعنى فاعلية متضمنة دائماً في العلاقات الفعلية، وليست صعوبة إنتاج كتاب واسع الاستعمال من شأنه أن يقدم كل شيء كدراسة عالمية أصيلة للاصطلاحات في اللغة الإنجليزية بالاستثناء في ذلك؛ فالرغبة للقيام بذلك قائمة، غير أن العلاقات اللازمة لتحقيقها ومستوى «العمومية» في النقاش الذي يفترضه تحقيقها ربما لا يقومان فعلياً بما يكفي (في الأقل عند محرري هذا الكتاب) لكي يكون المشروع ملائماً عملياً: وقد تساعد المواد المكتوبة عن **العولمة** و**الغرب** المتضمنة هنا في اقتراح الأسباب لهذا.

ومرة أخرى، فإن الإحساس بعمل «غير منتهٍ وغير مكتمل» لابدّ أن يستأنفه الآخرون هو جزء حيوي من تراث وليامز. وقد تابع تكوين **مفاتيح اصطلاحية** (Williams, 1976: 9) حتى نهاية الحرب العالمية الثانية والإحساس بدخول «عالم جديد وغريب» اشترك فيه مع جنود آخرين عادوا إلى بريطانيا التي كانت تشهد التحول عام 1945. حين يستعيد مناسبة عودته مع شخص آخر عاد في الوقت نفسه من الجيش وقال عن أهل بلده: «إنهم لا يتكلمون اللغة نفسها»، يمضي في براعته المعتادة في ربط هذا التعبير التلقائي بمعجم انعدام الفهم بين الأجيال والصراع داخل العوائل، وبما نسميه الآن «صدمات الثقافة» من ويلز إلى كامبردج في أواخر الثلاثينيات. واليوم، في عالم ما برحت «حروب الثقافة» العنيفة فعلاً أو الرمزية تزيده استقطاباً، ما من شك في أن التعبير نفسه الذي مازال مستعملاً على نطاق واسع للتعبير عن «مشاعر قوية» وفروق مهمة حول الأفكار لا يخلق الغرابة ويثير المخاوف بين متكلمي تنوعات من اللغة الإنجليزية وحسب ـ سواء أكان ذلك عبر العالم، أم داخل المدينة

الواحدة نفسها، أم في محل العمل أم الفصل الدراسي - بل أيضاً بين أقسام المعرفة المتجاورة، وممارسي الاحتراف أو الحقل العلمي نفسه. على أنه من مثل هذه «المواجهات النقدية» استمد وليامز استيحاءه، فرأى فيها اشتغالات عملية مركزية أو بطيئة جداً في الغالب لتغير اجتماعي وتاريخي ولغوي كذلك.

والتعديلات الأخرى التي أجريناها على نموذج «مفاتيح اصطلاحية» طفيفة قياساً بالانتقال إلى نمط إنتاج جماعي وأكثر دولية. وفي حين أن المواد، التي تتفاوت من حيث الحجم، في «مفاتيح اصطلاحية» لوليامز متناغمة على نحو معتدل من حيث التصميم، فإن المواد لدينا أقل تناغماً. في العادة يبدأ وليامز بتاريخ استعمال الكلمة المعنية - وبمصطلحات مختلفة تابعة لها - مستقى في الأساس من **معجم أكسفورد الإنجليزي** والمصادر الكلاسيكية في علم الدلالة التاريخي. وتلي هذا مناقشة للاستعمالات العامة والمدرسية المعاصرة لكل من المصطلح الأساسي والمصطلحات المنتقاة التابعة له، مع إحالة مستمرة للمفاتيح الاصطلاحية المرتبطة به. هذا التصميم اتُّبِعَ إلى حد كبير في هذا الكتاب باستثناء أن تفسيرات الجذور الاشتقاقية أقل تفصيلاً وطولاً مما لدى وليامز، فقد ركزنا أكثر على الكيفية التي يُودَع فيها المصطلح اليوم في مواقع حاسمة أو يشير إلى أنواع جديدة من التجربة: كيف يمكن للمرء أن يناقش الأصل الاشتقاقي لكلمة **افتراضي** (Virtual) مثلاً؟

في إطار أي عمل جماعي، يستعصي فرض «تصميم» معياري موحد، ولذلك فبعد أن أُعطي المسهمون في هذا الكتاب ملاحظات تحريرية عامة توجز البحث الذي ينبغي التأكيد عليه في الاستعمال الثقافي العام، تُرِكَ الخيار للمؤلفين إلى حد كبير لمتابعة ميولهم في تقرير ما يعنيه هذا، وكيفية التعامل مع كل من المصادر والمصطلحات التابعة.

هناك قضية أخرى تواجه العمل الجماعي تثيرها الموازنة التي حققها وليامز، من ناحية، بين النبذة المدرسية المعتمدة لمعاني المصطلح التي يمكن أن يستخدمها القارئ العام، الذي قد تكون بعض المواد أو كلها جديدة عليه، ومن ناحية أخرى، تأويله المتميز لدلالة المفردة وقيمتها. وقد طلبنا من المسهمين أن يتناولوا المفاهيم بطرق من شأنها أن تعكس منظوراتهم وليس استهداف كتابة مواد «صحيحة» ذات طابع معياري كلياً، بأسلوب قاموسي. مع ذلك لم نرد الذهاب إلى الطرف الأقصى فيكون لدينا إضمامة من المقاربات المطبوعة بالفردية تماماً أو الانحياز الشخصي للمفاهيم المتضمنة. ومرة أخرى، عند النظر إلى ما قام به وليامز، فمن الواضح أولاً، أن مواده جميعاً موصوفة وتعمل (في العادة) كمقالات، وثانياً، أنها تنتظم بشكل عام لمراجعة بعض مظاهر تاريخ المفهوم المعني مع إلقاء نظرة تعلّق حينئذ على عدد من المعاني المعاصرة والقضايا السياسية/العامة التي تتضمنها، من دون أن يتجه على الإطلاق إلى تقديم تعريفات توجيهية، أو خلاصة من النمط الشرحي، أو الاختتام بـ «سطر صحيح». إذاً بمتابعة وليامز، يتكون هذا الكتاب من مقالات تحمل أسماء مؤلفيها (وليست مواد مغفلة الأسماء) بأطوال متفاوتة، كتبها جميعاً مثقفون ملتزمون يعون القضايا السياسية موضوع الرهان في ترجمة مصطلحات أساسية عبر ميادين الاستعمال المختلفة ـ العام واليومي والأدبي والتقني والمدرسي ـ ولذلك يريدون أن يقدموا نبذة متفحصة عن هذه الفروق.

كتب وليامز بعضاً من أبلغ صفحاته النقدية عن استعمالات المعاجم، ولاسيما في «المشروع التعاوني الاستثنائي» (Williams, 1976: 16) عن **معجم أكسفورد**. وقد لاحظ أن **معجم أكسفورد الإنجليزي** قدم مصدراً غنياً بصورة لا تضاهى للمعلومات التاريخية، وهو يظل لا نظير له في هذا الصدد حتى اليوم، لذلك وفرنا أمام المساهمين في **مفاتيح اصطلاحية جديدة** نسخاً من مواد **معجم**

أكسفورد الإنجليزي المتعلقة بالمقالات التي وافقوا على كتابتها وشجعناهم (ولم نفلح في ذلك دائماً) على استكشاف هذه المواد. على أن وليامز لاحظ أن **معجم أكسفورد الإنجليزي** قدم تحديدات خطيرة في توثيق استعمال القرن العشرين وكان أقل تحرراً بكثير في القيم الاجتماعية والسياسية من «اللاشخصية الشديدة» التي يوحي بها. واليوم، فإن الانحيازات الثقافية في **معجم أكسفورد الإنجليزي** ربما تكون أكثر وضوحاً: فمواده المستفيضة، كما هو في حالة «الحديث» مثلاً، تتميز بنبرة تميل إلى السخرية أو النفور الذي يراكم أكثر من عشرة استشهادات، مما يكتم أي إحساس بوجود عوالم للغة الإنجليزية يمكن فيها للكلمة أن تتحدث مباشرة عن الانفعال الثوري أو التعذيب أو الإقصاء العنيف أو الرغبة اليوتوبية أو المتعة. وفي الوقت نفسه، أشار وليامز إلى أن **معجم أكسفورد الإنجليزي** يتفوق في إظهار «العدد والتنوع» في المعاني أكثر مما يفعل في اقتراح «ارتباط وتفاعل». وحين تطور **مفاتيح اصطلاحية** من ملاحظات سجلت على مدار أكثر من عشرين سنة، فقد تمكن وليامز من إكمال مصادر **معجم أكسفورد الإنجليزي** في ضوء قراءته الواسعة. لم نطلب من مساهمينا أن يفعلوا هذا، بحكم قيود الزمن الصارمة المفروضة في المجال الأكاديمي اليوم، ولذلك بالإضافة إلى مواد **معجم أكسفورد الإنجليزي** حاولنا أن نوفر لهم، حيثما أمكن، مواد من معاجم قومية أخرى للغة الإنجليزية وكذلك من معاجم متخصصة بالعلوم الاجتماعية أو الإنسانيات أو معاجم الدراسات الثقافية. كما قدمنا لهم نسخاً من مواقع البحث المناسبة على الشبكة، والمادة أو المواد لدى وليامز مما يرتبط بالمفتاح الاصطلاحي المقصود نفسه.

في كثير من الحالات، ثبت أن من الصعب الإلمام بهذه المواد أو العثور على أمثلة استعمال لم يتناوله وليامز أصلاً، ولذلك فمقالات متعددة متضمنة هنا تناقش تأويلاته. وقد وضعت نبذة عن مصطلحات معقدة مثل: **التجريبي والتجربة** (1983) **والطبيعة**،

وبالطبع مادته الشهيرة عن «الثقافة» نفسها مصاعب خاصة أمام المؤلفين الذين يحاولون الإمساك بظلال جديدة من الدلالة والقيمة التي اكتسبتها هذه المصطلحات في الاستعمال العام مع السنين الأولى من القرن الحادي والعشرين. وثبت، في حالات أخرى، أن الجهد في «تجديد» مواد وليامز لعام 1976 زائد عن الحاجة. في حالة **الواقعية**، مثلاً، أُخذ رواج المصطلح في بلاغة الحكومات الليبرالية الجديدة التي اجتاحت السلطة في البلدان المتقدمة منذ أواخر السبعينيات في نبذته عن الاستعمال الاندماجي والسياسي للكلمة للتشهير **بالمثالية** باستبدال اللجوء إلى «الحدود» (وكانت «الحدود تعني الوقائع الصلبة للسلطة أو المال في الغالب بأشكالها الموجودة والمستقرة») بالتوجه نحو «الحقيقة» التي تهدي تلك الاستعمالات الفلسفية التي يشرحها أيضاً بدقة ملحوظة. في مثل هذه الحالة وحالات غيرها حيث تظل مادة وليامز وثيقة الصلة مثلما كانت قبل ثلاثين سنة، فإننا آثرنا ألا نراجعها لغرض المراجعة وحسب: فكتاب **مفاتيح اصطلاحية** كان ويجب أن يظل متوفراً كنص مرجعي.

وهذا لا يعني على الإطلاق أن مصطلحات وليامز المحذوفة هنا قد فقدت (في حكمنا) قوتها الاجتماعية كمصطلحات. وبين المصطلحات التي استبعدناها على هذه الأسس، وبعضها مازال يثير قضايا اجتماعية وسياسية وكذلك ثقافية صعبة، ولكنها ككلمات لم تعد تبدو تمتلك ذلك الحد من القوة والشبهة التي تميز مصطلحاً في الاستعمال العام ـ على سبيل المثال، لم يعد **علم الاجتماع والأنثروبولوجيا** باعثين على الخلاف كأسماء لفروع دراسية أكاديمية. وفي الوقت نفسه، أُدرجت بعض كلمات وليامز التي قد نبدو أننا أهملناها ضمن مواد مصطلحات أخرى ربما تكون اكتسبت دلالة أوسع أو أضيق اليوم: وهكذا اخترنا **العلاج** باعتبارها أكثر بروزاً الآن من **النفسي**، وأثبتنا **التصحيح السياسي** بدلاً من **رطانة النظريات**، وأقررنا **المكان** و**الزمان** باعتبارهما أكثر شمولاً من **الإقليمي**، و**اليومي**

بوصفه يحظى برواج أكبر من مصطلح **الاعتيادي** عند وليامز. وأُدرج **الحرمان** هنا ضمن **الفقر** (الذي لا يصوره وليامز)، وتم الاهتمام بالقضايا التي يطرحها ـ بالإضافة إلى قضايا **الاستغلال** ـ عبر عنقود من المواد مثل **الرأسمالية** و**الطبقة** و**التطور** و**الاقتصاد**.

على أنه تُتخذ، في أي مشروع جماعي، قرارات كثيرة تفرضها الضرورة العملية، ولا يتم تبنيها كقضية مبدئية. ولقد كان بين أهم القيود التي واجهناها قيود المكان في كتاب كبير الحجم، والزمان للتوافق مع الموعد النهائي عند الناشر، وقد أفضى كلاهما في آخر المطاف إلى الاستغناء عن بعض المصطلحات المقترحة (**العرض، الإرهاب، الضياع**) التي كنا نأمل أن نزين بها الكتاب. وكانت «حذوف» أخرى خارج سيطرتنا إذ تدخلت الأمور الحياتية فواجه المؤلفون مصاعب غير متوقعة، سواء أكانت ظروفاً شخصية عندهم، أو تحريرية عندنا، فلم يمكن تعويضها في وقتها، أو لم نعرف كيف نبدلها بغيرها: وهكذا سقطت مواد مثل: **الحدود**، و**النقد**، و**الكماليات**، و**المتعة**، و**التعددية**، و**الرومانسي**، و**العنف**، من كتابنا بطريق المصادفة العادية.

هذا يعني أن ما استبعدناه وما أضفناه كان بالطبع لا يقل انتقائية و«اعتباطية» عن كون قوائم وليامز على علاقة صريحة بعدد أوسع من المصطلحات التي كان ينبغي ضمها، لكنها لم تضمَّ لأسباب مختلفة. ووصف مجموعة بأنها اعتباطية لا يعني أنها يعوزها الدافع، فانحيازاتنا القوية في نشر هذا الكتاب ستكون واضحة وضوح تلك التي شكلت **معجم أكسفورد الإنجليزي**، وإن كنا نأمل أنها أكثر صراحة. على أن طبيعة المشروع نفسه تعني أنه بينما تشكل اختياراتنا في ما استبعدناه موضع خلاف فإنها لم تتخذ استناداً إلى الأهواء. ومحرّرو هذا الكتاب الثلاثة، الذين يعملون انطلاقاً من خلفيات اختصاصية مختلفة، ومؤثرات سياسية مختلفة، ومواقع لغوية ووطنية

مختلفة، خاضوا في مناقشات طويلة ومنازعات مفعمة بالعنفوان ـ أحياناً كانت تُحَلّ بالقوة العمياء لاثنين مقابل واحد ـ حول الكلمات المفردة التي ينبغي أن تضمن والعناقيد التي نستخدمها، بمتابعة وليامز، لتشكيل التأكيدات الاجتماعية والتاريخية للكتاب. وقد قرَّ قرارنا على اثني عشر تجمعاً أو خطاً ارتباطياً شعرنا أنها «توثِق» **مفاتيح اصطلاحية** بنوع من المناقشة العامة التي تحدوها الرغبة عبر مختلف المناطق التي حددها وليامز: وقد انتظمت عناقيدنا الأولية حول: «الفن»، و«الاتصال والشعبي»، و«الاقتصادات السياسية»، و«السياسة والجماعة»، و«العرق والعرقية والاستعمارية»، و«الجنسية والجنوسة»، و«السياسة والدولة»، و«حدود الإنساني»، و«العلم»، و«المكان والزمان»، و«السياسة الثقافية»، و«أنماط السلطة والمجتمع».

وهذه العناقيد، المتداخلة والمعروضة للنقد تماماً، أثبتت في الأقل قيمة اشتغالها في الثقافة والمجتمع اليوم في أنها جذبت إلى المشروع عدداً كبيراً من المساهمين المتميزين الذين شرعوا بالتعمية على التجمعات التي ابتكرناها أو تجاهلها أو الكتابة عنها أو إعادة صياغتها. برغم ذلك فما من شك في أن طريقتنا في وضع الكتاب الأولي تتميز بأكثر من التماسك العرضي، الناشئ ليس فقط عن ديننا المشترك لعمل رايموند وليامز والتقائنا في الاختصاص الجديد للدراسات الثقافية التي تستقي إلى حد كبير من ذلك العمل، بل أيضاً من تجربة أكثر تجرداً عن الشخصية ولكنها لا تقل اشتراكاً في التاريخية كجزء من جيل أوسع من الباحثين والنقاد تكون مباشرة عن طريق الانشغالات بين المجال الأكاديمي والإعلام والثقافة الشعبية والحركات الاجتماعية التي رغبنا مبدئياً في استكشافها. وتتميز المقاربة في هذا الكتاب، أيضاً، بالتصدي للبروز في الجامعات والتشهير في وسائل الإعلام لمناظرات جديدة عن «النظرية» (التي مازالت مفتاحاً اصطلاحياً كما كانت في عهد وليامز) عبرت الخطوط

المهنية وخطوط الكليات والاختصاصات أيضاً. فبعد أن علّمنا «النظرية» لأجيال من الطلبة الذين استمروا في أخذ الاهتمام بالنقاشات المدرسية المعاصرة نحو كثير من المهن غير الأكاديمية المختلفة، فلا يساورنا شك حول الأهمية العامة للتأملات النظرية المتنوعة في الثقافة والمجتمع التي تغذي هذه النقاشات.

في الوقت نفسه، فإن عزمنا الإبقاء على الروابط الصريحة بين الاستعمال النظري والاستعمال اليومي العام أثار حوارات مركزة ومثيرة داخل المشروع، بين المحررين ومع المساهمين على السواء، خلال مدة السنوات الخمس من التخطيط والإعداد. وكانت لدينا قواعد أساسية: لا تقدم أي مادة تعليقاً كلياً عن «كبار المفكرين»، من طراز دريدا أو فوكو أو ماركس؛ ويجب أن تقدم جميع المواد أمثلة ملموسة على الاستعمال؛ ويجب أن تنوع أي مادة اجتماعياً بقدر الإمكان من مصادر أدلتها اللغوية. وفي الوقت نفسه، يجب أن نعترف أن بعض الكلمات ذات الأطر التقنية العالية في الإحالة وكذلك في الرواج الشعبي ـ على سبيل المثال: **التطور**، **والجين/الجيني**، **والتمثيل**، **والنص** ـ كانت تحتاج إلى معالجة مختلفة عن كلمات أخرى لا تقل تعقيداً (**الجسد**، **المشاهير**، **الحراك**، **الذات**) التي يمكن لبساطتها الظاهرة وتيسرها السهل أن يثيرا النقاش. على أن القضية الأصعب تبين أنها لم تكمن في تحاشي الرطانة بل في العثور على طريقة مناسبة لمخاطبة القراء من خلال كتاب مكتوب جماعياً لم يوضع للاستخدام الحصري لجمهور أكاديمي متخصص. وكان من المستحيل تحقيق أسلوب موحد، ومادمنا قد طلبنا من المؤلفين أن يوضحوا تناولهم الشخصي للأسئلة في القضايا المعنية في المصطلحات التي اختاروها، فلم نرد فرض أسلوب عليهم.

على أن الأسلوب كان أقل أهمية من الطرق التي حدد بها المؤلفون العالم الذي توقعوا أن يشتركوا فيه مع القراء والمصالح

والأولويات التي يرجح أن ينقلها الناس إلى هذا النص. لقد طلبنا من المؤلفين ألا يفترضوا منذ بداية الفقرة التي يكتبونها أن اهتمام القارئ الأول يكمن في معرفة أين يقف كاتب المادة من المناظرات التي ترهق حالياً مدارس البحث في الجامعات، بل أن يبدأوا، حيثما أمكن، من المصطلح نفسه وتاريخه، ومعانيه اليومية. طلبنا من المؤلفين أن يتفادوا تقديم خلاصات عن أعمال مفكرين يحيطونهم بالحب بحيث إما أن تكون، في المساحة المحدودة المتيسرة، مكثفة جداً، أو في حدها الأدنى بحيث لا يتابع تفسيرها إلا من هو على دراية بالعمل المعني؛ كما طلبنا منهم، أيضاً، أن تعطى الأولوية (في أغلب الحالات) إلى معالجة الاستعمال العام أكثر من الاستعمال المتخصص حين تنحصر المشكلات في الموازنة بينهما نتيجة لعدم توفر المكان. ولم تكن هذه المطالب بالسهلة دائماً أو المرضية لكي يعمل وفقها باحثون كان تعليمهم وانكبابهم على ميادين خبرتهم الأساس عندنا في دعوتهم إلى التعاون معنا في المحل الأول. انسحب بعض المساهمين حين أدرك ما أردناه، وقد شكرناهم لإطلاق أيدينا في وقت مبكر لدعوة آخرين سواهم. بينما عمل آخرون بصبر وقاموا بمراجعتين أو ثلاث لنصوصهم ونحن نشعر بامتنان عميق لحرصهم وعملهم، الذي ساهم مساهمة فاعلة في إنجاز هذا الكتاب.

كان **مفاتيح اصطلاحية** منذ بدايته منصرفاً إلى الجدوى وكذلك الفائدة اللغوية، وقد أنهى وليامز مقدمته بنقاش عن المشكلات التي واجهته في التقديم ـ مزايا الترتيب الألفبائي ومساوئه، وطرق الاستفادة من كتاب يتمثل الغرض منه في إبراز الروابط والتفاعلات بين كلمات منفصلة في الظاهر. حسبنا هنا القول إننا تابعنا حلوله، ذلك أن **مفاتيح اصطلاحية جديدة** منظم حسب الترتيب الألفبائي، غير أن أفضل السبل لقراءته ليست في قراءته من البداية إلى النهاية بل في متابعة آثار الإحالة المتقاطعة التي تأخذ بخيال القارئ. وبسبب

التأليف الجماعي لهذا الكتاب، فإنه مفعم باهتمامات أو موضوعات تتكرر وخطوط محاججة تتداخل وتختلط وتفترق أحياناً بطرق مذهلة، وباتباع أنساق مختلفة في القراءة، سيجد القارئ روابط جديدة، ولا ريب أنه سيقوم باكتشافات غابت تماماً عن المحررين. وبغية تعزيز هذه الفائدة للكتاب، فارقنا نموذج ليامز عن إدماج الإحالات إلى المصادر في المواد نفسها؛ فهذه متوفرة في شبكة المصادر الأخيرة لمساعدة من يرغبون في مزيد من المعرفة عن اصطلاحات معينة للمضي فيها قدماً على مهل.

وليس من شك في أننا بتضمين قائمة مستفيضة من المصادر في **مفاتيح اصطلاحية جديدة** قد جعلنا أكثر توضيحاً «الوزن» ـ إذا جاز التعبير ـ للتعليم المستفيض الذي لا يقتصر على كونه يدعم هذا الكتاب، بل هو أوحى بمشروع **مفاتيح اصطلاحية** نفسه وأبقى عليه: والأكاديميون (وغالباً ما يشار إليهم بالضمير: هم) الذين يؤثرون أن يفكروا بوليامز كمثقف «عام»، لم تكن تتمتع قيود الدراسة وتفاصيلها لديه بالأهمية، ربما نسوا ليس فقط قوة الاطلاع المؤثرة المعروضة في صفحاته بل أيضاً المطالب التي يمليها نثر وليامز على قرائه ـ فقد كان واثقاً من الرغبات الثقافية وتوسط الناس العاديين. ونحن نفضل ألا نتصور المصادر الإضافية المقدمة هنا كـ «برهان» على موثوقية مؤلفينا، بل بالأحرى كاستجابة عملية للانشغال والتداخل المتزايدين اليوم بين الأنواع الأكاديمية والأنواع الأخرى من الكتابة العامة، بما فيها تلك الفاعلة في ذلك الخزان الكتابي العام الشاسع الذي يدعى الإنترنت. وقبل كل شيء، نحن نفكر في الإحالات الآن كمجرد زاد، في ظروف متباينة من النقاش العام العابر للقوميات الذي لابدّ لنا من أن نخاطبه، وكمصدرٍ آخر لتوسيع الهدف من الجدوى الاجتماعية التي حددها وليامز (Williams, 1976: 21) على نحو بارز في كتابه:

ليست هذه مراجعة حيادية للمعاني. بل هي استكشاف لمعجم في منطقة حاسمة من النقاش الاجتماعي والثقافي، أُورِثت لنا في إطار ظروف تاريخية واجتماعية دقيقة، ولابدّ فوراً من جعلها موضوعاً شعورياً ونقدياً للتغير وكذلك للاستمرارية، إذا أراد ملايين الناس الذين تكون فاعلة بينهم أن يروها فاعلة: ليست تقليداً ينبغي تعلمه، ولا إجماعاً لابدّ من القبول به، ولا شبكة من المعاني تحظى بالمرجعية الطبيعية، لأنها «لغتنا»؛ بل كتشكيل وإعادة تشكيل، في أحوال فعلية ومن وجهات نظر مهمة ومختلفة بعمق: معجم نستعمله، ونجد فيه طرقنا، ونغيره حيث نجد أن من الضروري أن نغيره، ونحن نمضي في صنع لغتنا وتاريخنا.

ـ أ ـ

الآخر (Other)

يرتبط سؤال الآخر ارتباطاً تكاملياً بسؤال الهوية. فالهويات تتكون نتيجة لعبة الاختلاف، وهذا يعني على أساس اختلافها عن الهويات الأخرى، فتفترض أن لها معنى إيجابياً من خلال ما تستبعده. إذاً فقضية الآخر هي موضوعة ظلية في الخطابات المعاصرة حول الهوية، في ما يتعلق بكلٍّ من الهوية الفردية وتكوين الذات (في التحليل النفسي بالتحديد) والهويات الجمعية (في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية). فالآخر هو ما يروغ من شعورنا وتعرفنا، وهو ما يكمن خارج عالم «ثقافتنا» وجماعتنا. فهو اللاذات واللانحن. إذاً كيف نتوافق مع واقعية آخر الآخرية، مع الغيرية، والغريب، والمجهول؟ كيف نهتم بالتعرف المزعج فعلاً على أهمية الآخر لمن هو «نحن»؟

الحقيقة أن وجود الآخر هو واقع غامض في الجوهر ومربك. فمن ناحية، يثير الآخر المخاوف والقلق. يقول إلياس كانيتي (Canetti, 1973:15): «ما من شيء يخيف الإنسان أكثر من لمسة المجهول». فهناك تخوف مما يمكن أن يفعله الآخر بنا، مما إذا كنا سنبقى بعد تلك المواجهة مع المجهول. ومن ناحية أخرى، هناك إحساس عميق بأننا نحتاج إلى الآخرية أيضاً. إذ ألا يمكن أن يكون

عالم لا يشوبه اختلاف ـ عالم تسود فيه المشابهة مع الذات ـ عالماً لا يُطاق؟ الآخر ضروري للتغيير والإبداع من أجل الوجود في العالم (سواء أكان ذلك في التحول الجمعي أم التغير الفردي). إذاً فالآخر هو سبب وموضوع للمشاعر والمواقف والأفكار التي تمتاز باستواء الأضداد.

في النقاشات الثقافية المتأخرة، صُرِف الانتباه إلى الجانب المخيف في علاقتنا مع الغير، تلك العلاقة التي تقترن بالاستجابات العنصرية والمرتهبة من الأجانب. يسلط كونيليوس كاستورياديس (على نحو جذري جداً) الانتباه على واقعة مؤلمة: «إن العجز الواضح عن تكوين الذات كذات للمرء من دون استبعاد الآخر. . .إنما هو قرين بالعجز الواضح عن استبعاد الآخرين من دون الانتقاص من قيمتهم، ومن ثم كرههم» (Castoriadis, 1997: 17). وفي عملية **وجود الآخر**، تُسلَّط مشاعر السخط والعدوانية والكراهية على من يُعتبرون أشخاصاً غرباء أو ثقافات غريبة على نحو خطير.

وهكذا تدخل «النحن» من خلال استقطاب جذري في مواجهة خصامية مع من أصبح آخرنا المخيف الكريه. وكانت قضية الاهتمام الخاص بالدراسات مابعد الاستعمارية الطريقة التي تكوّن بها «الغرب» في مقابلة مع «شرق» متخيل (أي مقولة تشمل كلاً من «الشرق الأوسط» و«الشرق الأقصى»). وقد تعلق الاهتمام بالكيفية التي تمكن بها هذا المنطق الاستقطابي للاستشراق أن ينطوي على تشويه أساسي لسمعة **الآخر الشرقي**. فوصفت الثقافة «الشرقية» بأنها ثقافة تابعة، واعتبرت رجعية وغير عقلية، قياساً بالحداثة والتنوير الغربيين. ولهذا فهي مرهوبة ومكروهة أيضاً، نتيجة لهذه الخصائص السلبية والناقصة المتخيلة. ولم يكن الموقف الصليبي بعد عام 2001 من الولايات المتحدة نحو ما كان يُتخيَّل أنه آخَر «محور الشر» سوى آخِر الأحداث في ملحمة تاريخية مازالت متواصلة.

لكن إذا كان الآخر مصدراً للتهديد والارتياع، فهناك أيضاً البعد الذي يكون فيه مصدراً ـ ومصدراً ضرورياً ـ للإمكان. فقد تُمثِّل الآخرية أيضاً الممكنات للإنعاش والتجدد الاجتماعي والثقافي. ولقد كان السفر إلى بلدان أخرى يبدو دائماً، منذ **الأوديسة** فصاعداً، وهو يقدم الممكنات لوضع عالمنا الاعتيادي المألوف في منظور جديد، وتوسيع الفكرة التي نمتلكها عن الواقع. كتب إلياس كانيتي، حين عاد من رحلته للإصغاء إلى «أصوات المراكشيين»: «لقد تركت في داخلي شيئاً مشرقاً على نحو عجيب، لزجاً، يستعصي على الكلمات أن تقوله. فهل هو اللغة التي لم أفهمها هناك، ولابدّ لها الآن أن تجد بالتدريج ترجمتها في داخلي؟» (Canetti, 1978: 23). يتعلق السفر بالمواجهات مع وقائع مختلفة، وبما يحدث كنتيجة لتجاربنا في المواجهة. وهكذا فنحن نتماهى مع أماكن أخرى، وأشخاص آخرين، وثقافات مغايرة ـ وهو ما يعني أننا ندمجها بأنفسنا وعقولنا وأخيلتنا، بغية تحقيق بعض التحول في قضية من نحن، وكيف ننظر إلى العالم. فالغيرية تثير تجربة الترجمة الثقافية.

ولكن ليس من الضروري أن نرحل إلى أماكن بعيدة للانخراط في الغيرية؛ فنحن نستطيع أن نجد الآخر حيثما نكون. في بواكير القرن العشرين، علّق عدد من علماء الاجتماع (من بينهم جورج سيمل وروبرت بارك) حول حضور «الغريب» وأهميته في المدينة الكبرى الحديثة. ورأوا أن الغريب كان يحمل معه إمكانات جديدة مفعمة بالعنفوان للثقافة الحضرية. فالغريب يحمل معه خصائص خطيرة لكنها تحفز في الوقت نفسه إمكانات تمدينية. فحضور الغريب يجعل بالإمكان «توسيع الآفاق الثقافية الكافية للوعي بالثقافات الأخرى وبإمكان أن يكون مجتمع المرء نفسه بحاجة إلى حضورها» (Redfield and Singer, 1954: 69). وهكذا تُعدّ الآخرية أمراً أساسياً للحياة الثقافية والسياسية في المدن. فالآخر هو بالطبع مطلب ضروري تقتضيه النزعة المنفتحة كونياً لكي توجد.

على أن الآخر ربما يكون أقرب حتى من البيت. عند جوليا كريستيفا (Kristeva: 1991: 1): «يعيش الغريب في داخلنا: فهو الوجه الخفي لهويتنا» (تذكروا قول رامبو: «أنا هو آخر» (je est un autre). وهذا التعرف على الآخرية في الذوات، على أنفسنا كآخر، يأخذ المنظور الاجتماعي حول «الغريب» إلى نهايته القصوى والمنطقية. إذ كما تقول جوليا كريستيفا (Kristeva: 1991: 13): «لا تقتصر المسألة فقط على كوننا قادرين، من الناحية الإنسانية، على القبول بالآخر، بل أن نكون مكانه، وهذا يعني أن نكون قادرين على أن نتخيل ونجعل من أنفسنا آخر أنفسنا». فالمدينة ـ المجتمع ـ تصبح المكان الذي يكون فيه كل شخص، من ناحية ما، غريباً، وهذا الشرط في الآخرية المعممة هو شرط ممكناتها الإبداعية والمتحضرة.

كيفن روبنز

انظر أيضاً: **الاستشراق، الغرب، مابعد الاستعمار، الهوية.**

الإباحية (Pornography)

من الناحية الاشتقاقية، تشير **الإباحية** إلى وصف حياة العاهرات وأنماط سلوكهن ورعاتهن، ومن ثم ومن خلال اتساع بسيط، توحي بتعبير شبقي صريح و«مدنس» و«غير عفيف» في الكتابة أو صورياً. ومن هنا يمكن تقديم تعريف للإباحية بأنها فعاليات محظورة يراد منها إثارة الرغبة الجنسية (مع الإيحاء الضمني بفعالية استمنائية). وهي تربط المصطلح بكلمة أخرى، هي «خلاعة» (Obscene)، التي تمتلك تاريخاً أقدم، ولها تطبيق أعم، وتوحي بالفجور والسقوط والاشمئزاز، وبدرجات متفاوتة، اللاشرعية. وقد جرت أغلب محاولات السيطرة على الإباحية في ظل تشريع مضاد للخلاعة، كان يعنى في القانون الإنجليزي والويلزي في أقل تقدير بالسيطرة على التمثيلات التي تميل إلى «التشويه والإفساد» وهو عنوان ذاتي من حيث السمعة، ومتغير ثقافياً.

والتمثيلات الشبقية قديمة قدم الحضارة الإنسانية، كما يكشف الخيال الجنسي المنقوش على جدران كهوف العصر الحجري. ويمكن النظر إلى ابتكار مصطلح «الإباحية» في أواسط القرن التاسع عشر (وأول استعمال مدون لها يعود إلى بواكير ستينيات القرن التاسع عشر) كجزء من الدعوة الفكتورية المتحمسة لتسمية السلوك الجنسي الذي ينتهك المعيار السائد وتصنيفه. ولكنه كان يدخر أكثر من ذلك. فظهور الكلمة في هذا الوقت يعكس الثورة التكنولوجية التي أتاحت الانتشار السريع للصور الإباحية، والمناخ الثقافي والسياسي الذي تبرز فيه إلى الصدارة قضية كيفية تنظيم السلوك الجنسي الفاجر، ولاسيما البغاء النسوي. وقد نسلِّم أيضاً بخلق سوق جديدة (بين الرجال) لرواج الخيال الجنسي المكشوف (الذي يتعلق بالنساء في العادة، وإن لم ينحصر بهن)؛ ولقد كانت هذه الحقبة هي الحقبة التي صار يتباهى بها الجمَّاعون الخاصون بتجميع الأمثلة على المادة الجنسية لمن يختارها، فأحاطوا القضايا الشبقية بالغموض، وأثاروا الحاجة لصناعة جديدة لتوفير أخيلتهم.

غير أن صعوبة التمييز بين الإباحي والخليع وبين مجرد الشبقي أو المكشوف قد أفسدت المحاولات للسيطرة أو التسامح. فظهور الرواج الجماهيري منذ الخمسينيات، لمجلات الدغدغة الجنسية، مثل **بلاي بوي** (*Playboy*) و**بنتهاوس** (*Penthouse*) و**مايفير** (*Mayfair*) وخلق الصناعة الدولية ببلايين الدولارات، أوحى بطلب عالٍ ودرجة عالية من القبول الاجتماعي على السواء، في الأقل، لما صار يُعرَف باسم **الإباحة الناعمة**. وتنوعت الاستجابات لها. عند الأخلاقيين التقليديين، مثلت الإباحية تلويثاً للجنسية. وعند الليبراليين الاجتماعيين، قد تكون شيئاً كريهاً، وربما ممجوجاً، لكنها يُنظَر إليها على العموم بوصفها قضية اختيار شخصي، مادامت مظاهرها لا تسيء إلى الجمهور العام. أما عند النسويات، من ناحية أخرى، فقد مثلت الإباحية شيئاً أكثر خطورة بكثير. وعلى حد عبارة روبن

مورغان الشهيرة: «الإباحة هي النظرية، والاغتصاب هو التطبيق» (Morgan, 1980: 139).

خلال السبعينيات والثمانينيات، أُعيد تعريف الإباحية في الجوهر بأنها تتعلق بالعنف الذي يمارسه الذكور ضد النساء. وعند بعضهم، أن الإباحية، بحطها الصريح من قيمة النساء في التمثيلات، قد سببت العنف نحو النساء. على أن الإباحية، عند أندريا دوُركن (Dworkin, 1981)، كانت عنفاً ضد النساء: فالسلطة الذكورية على النساء تمارس من خلال الجنس النفاذ والمتعدد، الذي كان عنفاً، وكانت الإباحية هي الوسيلة الرئيسة لاستعمار الذكور على النساء. وهكذا في محاولة لتقديم صياغة تحظر الإباحية في منيابولس في الثمانينيات، اقترحت دوركن وشريكتها في الحملة كاثرين ماكينون، أنها ينبغي أن تُعرَّف بوصفها «الإخضاع المكتوب، الصريح جنسياً للنساء سواء أكان في الصور أم الكلمات» (Dworkin and MacKinnon, 1988)، وهي نقلة ماهرة من التعريف المعجمي الأصلي.

لاحقاً اندلع نقاش ساخن حول معاني الإباحية ومضامينها. وربما كانت جميع النسويات تتفق على أن الإباحية تميل إلى موضعة الجسد الأنثوي، الذي يشكل البؤرة الرئيسة **للتمثيلات الإباحية**. وأمكن أيضاً أن يتفقن على أن التمييز الليبرالي بين العالمين العام والخاص لم يكن كافياً: فكثير من الجرائم ضد النسوة كانت تُرتكَب في البيت، وكانت علاقات السلطة بين الرجال والنساء معقدة، ولذلك فالقول إن الإباحية هي قضية اختيار شخصي لم يعد جواباً. ولكن كما أشارت خصوم دوركن النسويات، لم تكن جميع الإباحيات عنفاً، أو أفضت إلى العنف. كما إن قدراً كبيراً من الإباحية لم يرتبط حتى بالتعدد الجنسي: **فالإباحة الخليعة** نشأت أساساً خلال هذه الفترة، وهذه لا يمكن وصفها بأنها تتعلق

بالإخضاع العنيف للنساء. زد على ذلك أن كبش فداء الإباحة عتّم على التمييز بين التمثيلات التي تحط ضمناً من قدر الموضوع، والتمثيلات الشبقية، المعدة لابتعاث الانفعالات وجلب اللذة. ولقد وجد عالم من الخيال الذي كان بحاجة إلى أن يُعرَف، ولم يكن بالإمكان تحديده بأنه «واقع». وفوق كل شيء، جازف رعاة الحملات المضادة للإباحة، في محاولتهم منع الإباحية، بالتحالف مع محافظي أخلاق الجناح اليميني في التضييق على حدود السلوك الجنسي المقبول. وتضامن كثير من النسويات، بدورهن، مهما تكن مشاعرهن الشخصية من الإباحة، مع رعاة الحملات المضادة للرقابة (Segal and McIntosh, 1992). وبمعزل عن هذا كان هناك اعتقاد قوي بأن التمثيلات الإباحية كانت نتاجاً معقداً لمجتمعات يهيمن عليها الذكور، واستهداف الإباحية لن يمس جذور التفاوتات المستمرة بين الرجال والنساء.

ولابد للتعريفات التي تلعب على الطبيعة الفاحشة للإباحية، أو على آثارها الضارة، أن تنشئ الإباحية باعتبارها ضارة في ذاتها. يصح هذا على كلٍّ من الموقف النسوي الجذري وعلى الموقف الذي يدعم بصراحة تقرير مفوضية ميز (المحافظة) عام 1986 في الولايات المتحدة. وتقرير وليامز (Williams, B., 1979) في المملكة المتحدة، من ناحية أخرى، حاول بصراحة تعريفاً يؤكد على وظيفة الإباحية (اليقظة الجنسية) والمحتوى (التمثيلات المكشوفة جنسياً). وحينئذ طرحت جانباً الأسئلة المتعلقة بالأخلاق والتحديد القانوني لتوجه على نحو منفصل. وكان هذا يتماشى مع الإستراتيجية الليبرالية في التنظيم التي بقيت تصر على أنه ليس من وظيفة القانون أن يحدد ما هو أخلاقي أو غير أخلاقي في الجنسية. كل ما يستطيع أن يقوم به المجتمع على نحو شرعي هو المحافظة على الحشمة العامة ومنع الضرر. وهذا بدوره ببساطة يعيد فتح النقاش بطريقة أخرى. ما الذي يشكل الضرر؟ وما هي الحدود التي يمكن أو يجب وضعها على

التمثيلات العامة للجنس المكشوف؟ وتستمر الإباحية في بعث الجدل لأنها تكمن في شقوق متعددة جداً في خطاب الجنسية المعاصرة.

جيفري ويكس

انظر أيضاً: **الجنسية، المستهتر والسحاقية، النسوية، الوثن.**

الاتصال (Communication)

للاتصال عددٌ من المعاني. ربما يكون أقدمها تحويل «الأشياء مادية»، الذي هو معنى يعود تاريخه إلى القرن الرابع عشر. وفي حين أصبح هذا المعنى نادراً، توسع في القرن السابع عشر إلى الفكرة الأشمل عن «الوصول أو وسيلة الوصول بين شخصين أو مكانين؛ أي فعل المرور أو القدرة على المرور من مكان إلى آخر». أو عن «خط ربط، أو ممر واصل، أو انفتاح». وهنا نستطيع أن نرى العلاقة الطويلة والوثيقة للاتصال بما نسميه في الوقت الحاضر بالنقل.

في القرن الخامس عشر، اتسعت كلمة «اتصال» لتشمل الوقائع والمعلومات التي كانت تُنقَل، أي ما نسميه اليوم بمحتوى الاتصال. ويرجع تاريخ أشهر معنى حديث لكلمة «اتصال»، وهو الذي يشير إلى فعالية الإرسال أو نقل الرسائل التي تنطوي على معلومات أو أفكار أو معارف، إلى أواخر القرن السابع عشر. ومنذ بواكير القرن الخامس عشر، كان معنى ثانٍ للكلمة لا يركز كثيراً على نقل الرسائل، أو محتواها، بل على فعالية الحوار، والتفاعل والمجامعة، كما في فكرة المحادثة أو **الاتصال بين الأشخاص** (أو حتى الجماع الجنسي في القرن الثامن عشر).

ومع بواكير القرن السابع عشر، اكتسب الاتصال معنى آخر أكثر دلالة على المشاركة. هنا صار يشير إلى مشاركة عامة أو خاصية مشتركة أو قرابة، كما في القداس المسيحي (Communion). وهذا

أ

معنى حاضر بقوة في الاستعمال الإنجليزي الأميركي المعاصر، حيث يفتتح المتكلمون تعليقاتهم بالقول إنهم يرغبون في أن «يشتركوا بشيء» مع جمهور مستمعيهم. وهناك معنى آخر يركز على فكرة الاتصال بوصفها، ضمناً، عملية «تشارك مع كثيرين» في مجموعة معينة من الأفكار أو التجارب. ويكمن قسمٌ من جذور هذا المعنى في الفكرة الدينية عن «القداس» كعملية مشاركة. هنا أيضاً نبدأ برؤية بعض الروابط بين أفكار الاتصال وأفكار الجماعة (Community)، وهذا ما سأستكشفه لاحقاً.

هناك معنى مهم آخر للكلمة يركز على الوسط التقني الذي يُجرى من خلاله الاتصال. فإما أن يشير هذا الاستعمال إلى **وسائل الاتصال الرمزي** (اللغة، العلامات، الصور، والتقنيات التي غالباً ما يتم نقلها عبرها) أو على **وسائل الاتصال المادي** (الطرق، القنوات، سكك الحديد، الباخرات، الطائرات). والتغيرات التاريخية في علاقة أنماط الاتصال الرمزي بأنماط النقل المادي هي قضية جوهرية هنا. ولعل أحسن ترميز للحظة التي تميزت فيها **الاتصالات الرمزية** عن أنماط النقل يكمن في اختراع البرق، بقدرته على إرسال رسائل كهربائية مباشرة عبر مسافات بعيدة. يؤشر هذا التطور نقلة تاريخية حاسمة في دور هذين المعنيين المتميزين لـ «الاتصال» ووظيفتيهما. ويتوازى مع معنى النقل التاريخي هذا من الناحية التاريخية كلٌّ من النقاشات التي أحاطت بظهور وسائل الإعلام في أواخر القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين، والنقاشات المعاصرة عن أهمية «الوسيلة الجديدة» للعصر الرقمي/الحاسوبي، التي يُعتقد أنها الآن تحوّل الاتصال البشري بطرق أساسية.

تمحورت دراسة الاتصال في أواخر القرن العشرين إلى حد كبير حول معنى ضيق للمصطلح، يركز على العوامل التي تحدد نقل المعلومات الفعال من مرسِل إلى متلقٍّ. كانت نماذج **الاتصال**

أ

الجماهيري معنية بأفضل الطرق لتحقيق نقل لا يعوقه عائق للرسائل بين المرسل والمتلقي. وقد حصر هذا التناول تعريف الاتصال بالنقل الغرضي لوحدات المعلومات الصريحة، وحدد تصوّر العملية ضمن أطر أكثر آلية. وفي ميدان الاتصال بين الأشخاص، أدرك كثير من المشتغلين في ميدان علم النفس الاجتماعي حدود هذا النموذج، ودعوا إلى تبني تعريف أوسع، يمكن أن يشمل أيضاً الصور غير المقصودة من الاتصال (بما فيها العوامل التي صار يُطلق عليها لغة الجسد). وقد قام انتقادهم على مقدمة ترى أنه واقعياً من المستحيل (من حيث المبدأ) ألا يتم الاتصال، سواء أرغب الشخص شعورياً أم لم يرغب في القيام بذلك (إذ حينئذ سيكون الحد الأدنى من الاتصال أنهم سيشعرون بأنهم غير توصيليين).

في الميدان الأوسع **للاتصالات والدراسات الثقافية**، تعرَّض هذا النموذج العرفي أيضاً لانتقاد مهم، وقد تطوّر بتأثير السيميائية، مع تركيزها على «الشفرات» اللغوية والثقافية التي تكمن وراء جميع أفعال الاتصال، ومبدأها الهادي في ذلك أنه لا يمكن أن توجد «رسالة من دون شفرة». ومن هذه الناحية، كان نموذج الاتصال في التشفير/فكّ التشفير ذا تأثير خاص. وهذا النموذج، الذي طوّره ستيوارت هول (Hall, 1981)، أثّر أيضاً في صرف الانتباه إلى ما يتعدى مجرد مستوى دلالة المطابقة (أو «الظاهر») في المعلومات التي يراد نقلها في رسالة ما، نحو مستويات المعنى الإيحائي (الضمني، أو الاقتراني، أو «الكامن») التي تُحمَّل في العادة على «ظهر» ما يبدو وحدات بسيطة من المعلومات الصريحة التي يمكن أن تنقلها الرسالة. واستند هذا التناول إلى النموذج البنيوي في علم اللغة بدعواه أن نطاقاً أوسع من الشفرات الثقافية (في الصورة الفنية، والملبس، والأزياء، والأسلوب) يمكن أيضاً أن يُدرس دراسة مفيدة استناداً إلى نموذج اللغة.

كانت النماذج السابقة تميل إلى معاملة «الاتصال الناجح» بوصفه حالة شؤون اعتيادية، ولم تُعْنَ إلا بأحوال «سوء الفهم» كانقطاعات استثنائية في دفق الاتصالات، كانت بحاجة إلى أن «تُسوّى وتزال». على أن المنظور السيميائي شجّع التساؤل عن هذا الافتراض بخصوص شفافية الاتصالات «الاعتيادية». وبحكم وجود تقسيمات اجتماعية وثقافية في أغلب المجتمعات، فمن غير المرجح أن يشترك مرسلو الرسائل ومتلقوها اشتراكاً تاماً بالشفرات الاتصالية، وقد عامل هذا التناول الجديد التأويل المتنوع للرسائل باعتباره «اعتيادياً» وقضية مفتاح لبحث ينبغي الانكباب عليه معاً.

هنا حصلت قضية السلطة في ميادين الاتصال والثقافة أيضاً على تركيز بوضوح بالغ. كان التركيز على هذه القضية يتم سابقاً بصرف الانتباه من أنماط الاتصال بين الأشخاص (الثنائي أو الحواري) إلى الصور الجماهيرية لنقل الرسائل الأحادي، ومن جماعات النخبة التي كانت تسيطر على وسائل الإعلام إلى جمهور المتلقين الواسع. وكانت القضية المفتاحية هنا هي السلطة التي تتلاعب بخطابات وسائل الإعلام الجماهيرية (مثل الدعاية السياسية أو الإعلان التجاري) لتشكيل الرأي العام. وهكذا تم تعريف **الاتصالات الجماهيرية** بأنها دراسة لقضية مَن يقول ماذا، وفِي أي قناة، ولمن، وبأي نتيجة. ومن الواضح أن هذا التناول يشكِّله منظور تقويميٌّ يمتلك حواراً ثنائياً بوصفه الصورة المساواتية لما يسمِّيه يورغن هابرماس (Habermas, 1970) بـ «الموقف الكلامي المثالي»، ويعنى في المقابل بالمدى الذي تنحرف به صور الاتصال الجماهيرية عن هذا المعيار. والجلي أن الصور المعاصرة من الوسائل التفاعلية، التي يُعتقد أن من شأنها إعادة تفويض السلطة إلى الجمهور، ومن ثم استعادة نمط أكثر ديمقراطية من الحوار بين مرسلي الرسائل ومتلقيها، هي أمر مهم هنا. تهتم القضية موضوع الرهان إذاً بالمدى الذي يمكن فيه، على سبيل المثال، للبرامج التلفزيونية التي تشجع

مشاهديها على الاتصال والتصويت في تطورات تآمرية ضمنية، أن تشكل صوراً أصيلة من الحوار الديمقراطي، أم مجرد تظاهر به.

غير أن هذا التركيز على سؤال من يمتلك السلطة في نقل المعلومات، وإلى أي حد يسمح النظام بالتغذية على نحو مناسب، ليس سوى بُعْدٍ واحد من أبعاد قضية الاتصال. وفي علاقة معنى المشاركة في «الاتصال»، من الضروري أن نلاحظ الترابط بين مصطلحي الاتصال (Communication) والجماعة (Community) [أو في العربية الاتصال والصلة]، والدور الذي يؤديه الأول في تشكيل الثانية. تكمن النقطة الجوهرية هنا في أن نعرف أن الجماعة ليست كياناً يوجد ثم يحصل له أن يتواصل. بل إن الجماعات تُفهَم فهماً أفضل بوصفها تكوَّنت في ومن خلال نماذجها المتغيرة في الاتصال. والحقيقة أن العائلة النووية غالباً ما تبقى مشدودة الأواصر عبر خطوط الهاتف، في الوقت الحاضر، حين صارت التقنيات الحديثة توفّر صوراً رخيصة ومباشرة من **الاتصال على مسافات بعيدة**، ولم تعد الجماعة تقوم بالضرورة على أساس المجاورة الجغرافية. ويؤكد هذا التناول أيضاً فكرة رومان جاكوبسن (Jakobson, 1972) عن أهمية البعد التجاملي للاتصال في «ترك القنوات مفتوحة» وربط الناس معاً، أكثر من مجرد نقل المعلومات. والأكثر جوهرية أن تبنّي هذا المنظور يعني أيضاً أن نَهَبَ الاتصالات دوراً أولياً ـ وتأسيسياً ـ في الشؤون الاجتماعية، بدلاً من النظر إليها كمجرد ظاهرة ثانوية أو جانبية.

من منظور آخر، ادعى كثيرون بأن **صناعات الاتصالات** نفسها تزداد مركزية في حقبتنا مابعد الحديثة أو الحديثة المتأخرة. وبقدر ما تُعتبَر السمة المميزة لهذه الحقبة هي طيّ الزمان والمكان، و«التعالي» بالجغرافيا الذي أتاحته **تقنيات الاتصالات الجديدة**، فإن هذه الصناعات مركزية لهذا التحوّل. وهي أيضاً تزداد مركزية بالنسبة إلى اقتصادات مجتمعات العالم المتقدمة، التي صارت تستند في الأساس

إلى إنتاج المعرفة والمعلومات ونقلها، أكثر من تصنيع السلع المادية. وليس عبثاً أن تصير **مهارات الاتصال** الآن مؤهلاً مطلوباً مهماً للعمل في هذه المجتمعات، وأن يكون غياب الصور ذات الصلة بالمهارات اللغوية والكتابية والحاسوبية كافياً لأن ترسل هذه المجتمعات كثيرين من أكثر أعضائها فقراً إلى موقع إقصاء اجتماعي.

يمكن للمرء القول إن حقبتنا هي الآن حقبة مهووسة بفكرة (أو ربما حتى بأيديولوجيا) الاتصال. إذ تخبرنا حملات الإعلان في وسائل الاتصال البعيدة أن «من الخير أن نتحدث»؛ وأن «العروض الكلامية» التي تصوّر «الناس العاديين» تهيمن على عالم البث التلفزيوني؛ وتؤكد لنا شركات الهاتف النقال أننا «نستطيع أن نأخذ شبكة معلوماتنا معنا، حيثما ذهبنا»، حتى لا نبقى «من دون تواصل» مع عائلاتنا وأصدقائنا. ومن الضروري في كل هذا أن نميز بين التطورات التقنية في السرعة والفاعلية لوسائل الاتصال ونمو الفهم في الشؤون الإنسانية.

دايفد مورلي

انظر أيضاً: **الجماعة، المعلومات، وسائل الإعلام.**

الاختلاف (Difference)

ظهر **الاختلاف** باعتباره مصطلحاً مفتاحياً في السياسة الثقافية في أواخر الستينيات. وأصبح مبدأ مركزياً في الخيال والتفكير السياسيين عند عدد واسع مما يسمى بالحركات الاجتماعية الجديدة التي تكاثرت منذ أواخر القرن العشرين. في هذه السياقات تفقد كلمة «اختلاف» ـ التي تعني حرفياً سمة عدم المشابهة أو عدم المماثلة ـ براءتها الوصفية لتغدو مفهوماً مشحوناً إلى حد كبير، بحيث ترتفع إلى شعار يتباهى بقضية سياسية مشبوبة الحماس، غالباً ما تكون قضية سياسية ـ شخصية. **والحق في الاختلاف** هو أحد الشعارات

العامة في هذه القضية، ولاسيما في ما يتعلق بمناطق السياسة الجنسية، أو العرقية، أو ما تحت الثقافية. هنا يتم تحويل الاختلاف إلى رأس مال، أو يحرَّك كمؤشر إيجابي على الهوية، ومن ثم كتعبير عن مخالفة أو نقد للتشاكل الاجتماعي القمعي الذي تفرضه القطاعات المهيمنة من المجتمع (التي غالباً ما توصف بأنها «البورجوازية» أو «الذكورية» أو «البيضاء»). بعبارة أخرى، يمثل الاختلاف الأساس أو الشرط لإمكان وجود أشكال معارضة متنوعة لسياسات الهوية، التي تعمل آثارها التحريرية على فضح الثقافة المسيطرة وكذلك تتحداها في العالم الغربي المتقدم في النصف الثاني من القرن العشرين. وتتوفر الأمثلة عليها في الحركة النسوية (الأختية كونية) وجماعات ما تحت الثقافة للشباب مثل الغلمان (Punk) (Hebdige, 1979) أو الشعارات التي تقترن بالتأكيدات الرمزية للاختلاف مثل «الأسود جميل» أو «اللوطي ذو موقف». ومن الواضح أن موقفاً رومانسياً و/ أو مسلحاً من الاختلاف ـ والمختلف ـ يعمل في هذه الاستعمالات.

في الأوساط الأكاديمية أيضاً صار التفكير بالاختلاف اهتماماً رئيساً على نحو مشابه. فقد كان موضوعَ نقاشاتٍ نظريةٍ حامية في عدد من الميادين، حيث اكتسى المصطلح معاني شديدة التخصص والتعقيد، لكنها ليست أقل تلبساً بالسياسة. والجزء الأكبر من النقاش أطلقه الالتزام بعلم اللغة البنيوي عند فرديناند دو سوسور (De Saussure, 1966 [1916])، الذي كان مؤثراً في الستينيات والسبعينيات، فهو الذي قدم فكرة أن الاختلاف يحتل موقع المركز في إنتاج المعنى. تكتسب العلامات (كالكلمات) معناها من خلال علاقاتها الاختلافية بعلامات أخرى. ويمكن وصف هذه العلاقات بأنها أ/ لا ـ أ. والشكل الخاص للاختلاف هو المقابلة، حيث العلاقة بين علامتين هو أ/ لا ـ أ. وتتمثل أكثر الصوَر تطرفاً للمقابلة في المقابلة المزدوجة أو الثنائية، التي تقسِّم المتجه إلى طرفين

يتبادلان الإقصاء: الأبيض/الأسود؛ الذات/الآخر؛ الرجل/المرأة. في مثل هذه الثنائيات، غالباً ما يوضع المطابق والمختلف في علاقة تراتبية، حين يوصف المختلف وصفاً سلبياً خالصاً باعتباره ما ليس بالمطابق، أو بوصفه المنحرف عن المعيار (أو المعياري). وأصبحت الفكرة القائلة بأن المقابلات الثنائية تصف أنظمة الهيمنة بؤرة ونقطة انطلاق لكثير من النقد والنقاش المستفيض، في كل من ميدان النظرية، ولاسيما في النظرية النقدية مابعد البنيوية، وفي تصورات الممارسة السياسية التي صارت تقترن بمابعد الحداثية.

في مجال النظرية، انتقد جاك دريدا الثبات البيّن للمعنى المتضمن في المقابلة الثنائية بطرح مصطلح الاخـ(تـ)ـلاف (différence) الذي يدل على ما يسبق ويتخطى المقابلات الثنائية وبالنتيجة يزعزع المعنى (فيربكه ويؤجله). وقد أدت هذه الفكرة عن المقابلات الثنائية المربكة دوراً حاسماً في صياغة أنماط سياسة الاختلاف، التي تقف موقفاً نقدياً من الأفكار الجوهرية عن الهوية باعتبارها تأكيد الاختلاف (الثابت).

حصل التزام عميق بأفكار الاختلاف في مختلف قنوات النظرية النسوية (التي تشمل ممثلاتها المشاهير لوس إريغاري، وهيلين سيكسوس، وإليزابيت غروتش، وروزي برايدوتي)، اللواتي تمتعن بشهرة كبيرة بين طالبات الجامعة النسويات في أثناء السبعينيات والثمانينيات. على نحو محكم، تميزت تنظيراتهن للاختلاف الجنسي بجهود تطوير التعريفات المستقلة «للمرأة» و«الأنثوية» منزوعة الصلة عن علاقاتها الثنائية بـ «الرجل» و«الذكورية»، التي يحتبسن فيها بالضرورة بموقف النظير الناقص أو التابع. وفي هذا الاستعمال، يصبح الاختلاف منعتقاً من منزلته السابقة بوصفه آخر من خلال شيء آخر، ويتطور كمجرد آخر، أي كاختلاف خالص غير قابل للاختزال (ليس «أ/ لا ـ أ»، بل «أ/ ب»). وبعبارات سياسية عملية أكثر، تميل هذه النظريات، التي تدعى أحياناً **نسوية الاختلاف** أو النسوية

مابعد الحديثة، إلى أن تكون ناقدة للمساواة بوصفها الهدف الرئيس لحركة النساء، وتحتج بأن الصراع الليبرالي من أجل المساواة قد يعني إدماج النسوية بالمعيار الذكوري المهيمن؛ بعبارة أخرى، طرح الاختلاف على «منطق الهوية».

يشير هذا النوع من التنظير إلى رفع الاختلاف كقيمة في ذاتها، ومعه تشكيك عام بالنزعة الكلية الفلسفية. وبالارتباط الوثيق مع ظهور مابعد الحداثة من السبعينيات فصاعداً، شهد المجتمع الغربي تكاثراً غير مسبوق للاختلافات كنتيجة لعمليات توصف أوصافاً متنوعة كالتشظي، أو التشعب، أو التعدد. اتضح هذا، داخل النسوية نفسها، في تداعي الفكرة الموحدة عن الأختية الكونية لمصلحة الاعتراف بالاختلافات بين النساء (اعتماداً على العرق أو التوجه الجنسي مثلاً)، وفي داخل مقولة «النساء». وقد صاغ الفيلسوف الأميركي - الأفريقي كورنيل ويست صياغة بليغة العواطف مابعد الحديثة المقترنة بالتأكيد على الاختلافات:

تكمن الملامح التمييزية لسياسة الاختلاف الثقافية الجديدة في التخلص مما هو احتكاري ومتشاكل باسم التنوع والتغاير؛ في رفض المجرد والعام والكلي في ضوء الملموس والمتعين والجزئي؛ وفي إضفاء الطابع التاريخي، والسياقي، والتعددي، عن طريق إبراز التحول والتغير العرضي، والمؤقت، والمتغير، والعابر (West, 1990: 19).

تُطلق مثل هذه الأحكام **باسم الاختلاف** - وهو اتجاه جذري يقف في توتر جدي مع الصور الأحدث والأكثر كلية من السياسة اليسارية كالماركسية والاشتراكية. يمثل كورنيل ويست عصبة مؤثرة من النقاد السود ومابعد الاستعماريين (مثلاً: ستيوارت هول، بول غيلروي، غياتْري تشاكرافورتي سبيفاك، هومي بابا) ممن أسهموا في أن يحظى العرق والعرقية والثقافة بالمركزية في سياسة الاختلاف. وبمعنى أكثر تعميماً، يمثل هذا ميلاً من ميول أواخر القرن العشرين

لمعاملة الثقافة والاختلاف باعتبارهما مترادفين: في خطاب الدراسات الثقافية، تثير الثقافة الاختلاف بالضرورة (بمعنى الجزئية المتعينة)، في حين تجري مساواة الاختلاف ارتجالاً (فيُختزل إلى) **الاختلاف الثقافي**.

بالموازاة مع هذه التطورات في الخطاب النقدي ولكن بالتميز عنها نسبياً، صار الإصرار الاجتماعي للجماعات على تأكيد اختلافها والمطالب السياسية للاعتراف بها مظهراً كلي الحضور، وما برح يتخذ باستمرار شكل معيار للحياة في الديمقراطيات الغربية، مع تضمينات جادة لسلوك المؤسسات العامة وحكم الدولة الحديثة. ويتوفر خير مثال على الاعتراف الذي تقوده الدولة بالاختلاف في سياسة النزعة الثقافية التعددية، التي تقرّ رسمياً وتقدس الاختلافات العرقية، واللغوية، والثقافية، داخل الإطار الشامل للدولة. في هذا السياق البيروقراطي، أصبح الاختلاف حجر الزاوية في التنوع: ذلك أن التنوع نظرة إدارية، تحيط بميدان الاختلافات، الذي يحتاج إلى أن يحاط بالانسجام، أو السيطرة أو التناغم في كلٍّ متماسك (غالباً ما يكون قومياً). والاحتفاء بالتعدد الثقافي ـ الذي يُعبر عنه شعبياً في المهرجانات الجماعية للأطعمة أو الغناء أو الرقص الخاصة بعرق معين ـ هو بند من بنود الإيمان بالمجتمعات الثقافية المتعددة التي تعلن عن ذاتها.

يتخلى هومي بابا (Bhabha, 1990b) عن هذا التمثل للاختلاف بوصفه تنوعاً لابدّ من إدارته، محتجاً بأن «خلق التنوع الثقافي» يعني «احتواء الاختلاف الثقافي»: إذ «لا يمكن أن يكون الاختلاف بين الثقافات شيئاً يجري تكييفه داخل إطار كلي. فالثقافات المختلفة. . . غالباً ما تنشئ بينها وبين أنفسها نوعاً من اللاتكافؤ» (Bhabha, 1990b: 208-209). ومنظور بابا، الذي كأنما يدفعه تشكيك غريزي ـ يشيع لدى المنظرين النقديين ـ بفكرة الإدارة في ذاتها، يوضح مقدار الفجوة الكبيرة بين الخطاب مابعد البنيوي/ مابعد الحديث عن



الاختلاف كما هيمن على الإنسانيات الأكاديمية منذ أواخر القرن العشرين من ناحية، واستخدامه ومعناه في السياقات السياسية والحكومية العملية أكثر من ناحية أخرى. وحتى في هذه الحالة، يظل يُضفى على الاختلاف في السياقين (سواء أكان يُفهَم كتنوع أم لا) معنى إيجابي من الناحية الأيديولوجية: فالاختلاف شيء جيد، ويجب تأكيده.

على أنه مع نهاية القرن العشرين، وبالذات مع بواكير الحادي والعشرين، بدأت ومازالت تظهر علامات متزايدة على النفور من التثبيت المتواصل للاختلاف، في كلٍّ من النظرية والسياسة. وقد عبّر المؤلف الأميركي تود غيتلن عن هذا النفور في عنوان كتابه الصادر عام 1995 **أفول الأحلام المشتركة**. ويتذمر المثقف البريطاني تيري إيغلتون (Eagleton, 2000) في بيان كتابه **فكرة الثقافة** (2000) من «توثين الاختلاف الثقافي»، داعياً إلى إحياء فكرة رايموند وليامز عن الثقافة المشتركة (التي ينبغي التأكيد أنها ليست ثقافة موحدة) كشرط ضروري للحياة الاجتماعية. وفي سياق أوسع، يتجاوب هذا مع انبعاث متزايد لمعنى أكثر سلبية «للاختلاف» في العالم الاجتماعي: **الاختلاف كانقسام**. ويبرر شعبويو الجناح اليميني في عموم الغرب نضاليتهم بالخوف والاستياء من الانشقاق الداخلي المفترض أن يصدر من التأكيد على الاختلاف (الثقافي). وعلى مستوى عالمي، فإن تخريبية الهوس بالاختلاف تكشف عن نفسها في ظواهر مقلقة مثل التطهير العرقي، والأصولية، وصورة «صدام الحضارات»، وهي عبارة تثير الاستفزاز أول من صاغها أستاذ هارفرد صاموئيل هنتنغتون (Huntington, 1993). وعلى النقيض من هذا الاتجاه، صارت الدعوات إلى شمولية إنسانية جديدة ـ شمولية تؤكد على «إنسانية مشتركة» وتعترف بالاختلافات التي صارت تحظى باحترام العالم ـ ما برحت تلفت النظر باستمرار، إذا كانت مازالت غير ممكنة التطبيق.

آين آنغ

انظر أيضاً: **الأصولية، التفكيك، التعددية الثقافية، النسوية، الجنسية، الجنوسة، الحضارة، العرق، العرقية، اللوطي، المعياري.**

الإدارة (Management)

تستقي **الإدارة** أصلها من الفعل «يدير» (To Manage). ويردّ وليامز هذا الفعل إلى الفعل الإيطالي (Maneggiare) (بمعنى «يروّض الخيول»، أي «يتناولها باليد»)، لكنه يلاحظ تقاطعه مع الفعل في الفرنسية القديمة (Menager) بمعنى يستخدم بعناية (وهو مستمد من (Ménage) = تدبير المنزل) (Williams, R., 1976: 189-190). وتمكن رؤية هذا الخليط في المعاني الرائجة حالياً، التي تمتد من معنى إنجاز محدود (**مجرد تدبير، تدبر الخلاص**)، ومروراً بالمعنى الغرضي في توجيه الذات أو تنظيمها و/أو الآخرين، وانتهاءً بالوظيفة المحددة تنظيمياً أكثر (التصرف بالأشياء والناس **كمدير**، وهو المعنى الذي ظهر في القرن الثامن عشر). وفي العادة تشير «الإدارة» إلى ممارسة تصريف مؤسسة، أو فعالية، أو تنظيم، أو مجموعة من الناس تؤدي هذه الوظيفة ـ أي **الإدارة**.

يقوم انتشار الإدارة في القرن العشرين على نشأة الشكل التنظيمي الجماعي كنموذج معياري للمشروع الرأسمالي. وفي الأربعينيات ناقش جيمس بورنام (Burnham, 1941) **الثورة الإدارية** التي اقترنت بالفصل بين الملكية والسيطرة على المشاريع العامة، وأعطت سلطة فاعلة في التوجيه والسيطرة لفئة تتقاضى الرواتب / أو طاقم من **المدراء المهنيين**. وبرغم أن الأطروحة ظلت موضع خلاف كبير ـ ولاسيما في ما يتعلق بالنظرة التي ترى أنها تؤشر ابتعاداً عن الرأسمالية ـ فقد تنامت **الوظيفة الإدارية والطبقة الإدارية** باطراد. وقد قادت الولايات المتحدة الأميركية الطريق في تشكيل هذه الطبقة كظاهرة عالمية، مصورة كلاً من الشكل التنظيمي الجماعي والطواقم الإدارية لتأديتها.

أ

لقد كانت «الإدارة» مصطلحاً رخواً - يشير إلى ممارسة تنظيمات تنسيقية - وكذلك عدداً باهراً من الفعاليات والمقاربات المتخصصة. وإذ تعكس الإدارة الفروق في عمليات السيطرة على التنظيمات، فقد قُسِّمت إلى فئات وظيفية (**الإدارة المالية**، أو **إدارة الأشخاص**، أو **إدارة التسوق**، أو **إدارة الصورة**) أو إلى تراتبات تنظيمية (**الإدارة الإستراتيجية**، **الإدارة الوسطى**، **الإدارة الأقدم**... إلخ). وجرت محاولات في بواكير القرن العشرين لتنظيم الفعالية ركزت تركيزاً قوياً على طابعها العقلي، مثلاً، في تصور تايلور عن **الإدارة العلمية** (Braverman, 1974). وتكشف مثل هذه التصورات عن الحاجة إلى المباشرة بالسيطرة على عمليات العمل داخل المشروع الرأسمالي. ويمكن النظر إلى كثير من الابتكارات اللاحقة في **أسلوب الإدارة** كطرق للاهتمام باستعصاء قوى العمل وعسر تنظيمها (وإن كان ذلك يناقش في العادة تحت مسميات التحفيز والأداء). وحتى أواخر القرن العشرين، لم تتطور **النماذج الإدارية** إلا ببطء شديد، ولكن حصل فيض من الابتكارات، والثورات، والتحولات في السوق لتوليد حيل ووسائل وتقنيات إدارية جديدة. وحظيت أغلب هذه بأعمار قصيرة (وأساس إثباتي محدود)، لكنها تخصصت في الإلهام والإثارة والتشويق. فالبحث عن «التميز» و«الزعامة التحويلية» و«العمالقة يتعلمون الرقص» و«عمليات إعادة هندسة العمل» و«أسلوب زعامة أتيلا الهوني»(*)، كل ذلك كان بين الطرق الممكنة للنجاح المنشود في الأسواق الإدارية.

يعكس هذا التطور اتجاهات اجتماعية أخرى (ولاسيما في البواعث الحركية لدى المؤسسات الأميركية). فخلال حقبة «الفوردية»، أكدت إستراتيجية الشركات تأكيداً كبيراً على الاندماج الأفقي

[إن الهوامش المشار إليها بـ (*) هي من وضع المترجم].

(*) [أتيلا 406 ـ 453م: ملك الهون، اجتاح أجزاء من الإمبراطورية الرومانية- م].

والعمودي للمشروع، المتبنْين في سلاسل طويلة من الإدارة العامة والخاصة وظيفياً. واقترنت هذه الصورة من الإدارة بتحديد هوية الشركة، وتراكم الخبرة والأقدمية، والسلم الوظيفي الطويل، والأنظمة البيروقراطية ـ التي نمذجها و. هـ. وايت (Whyte, 1960) باعتبارها عالم «رجل التنظيم» (ولم يكن تجنيس هذا العالم بالأمر العرضي). كان «رجل التنظيم» يُنمذَج باعتباره فاتراً، انتهازياً، موالياً للشركة، ويصوَّر بوصفه القوة الدافعة «لثقافة الحشد» المحترمة، في ضواحي أميركا البيضاء، في العقدين اللذين أعقبا الحرب العالمية الثانية. وكان انحلال الفردية، والصورة التنظيمية الفوردية معها، أزمةً إلى حد ما في **النزعة الإدارية** (وكذلك في المكسبية). وفرض كثير من ابتكارات أواخر القرن العشرين ـ دولية الإنتاج، والتقليص، والنظرة الأكثر «تقاولية»، وتفريغ الشركات عن طريق «القرصنة» ـ ضريبته على المدراء مثلما على العمال. فلم يكن هناك مكان للانتهازيين الموالين للشركات في هذا العالم الجديد الشجاع. ولحسن الحظ، قدمت الموجة الجديدة من **نظريات الإدارة** ومناهجها فرصة الخلاص وإعادة الابتكار ـ فصار المدراء «المحركين والمحرضين» الذين يوفرون القوة الحركية لبث العنفوان في المؤسسات من جديد. وهكذا تم توجيه الازدهار الجديد في مقاربات الإدارة نحو إعادة ابتكار التنظيمات ونحو الإثارة النفسية في إعادة ابتكار المدراء على السواء.

انتشرت الإدارة عبر الحواجز والحدود خلال العقود الثلاثة الماضية. وعمّ النموذج الأميركي دولياً ـ متحدياً نماذج التوجيه والتنسيق التنظيمي القائم على حقول مهنية أخرى (الهندسة وخبرة الإنتاج، مثلاً، في أوروبا واليابان). غير أنه عبر الحدود أيضاً إلى تنظيمات الخدمة الحكومية والعامة التي كانت تهيمن عليها سابقاً تطورات الإشراف الإداري أو البيروقراطية. ومن الناحية التاريخية، جسّدت هذه التصورات احتقاراً أرستقراطياً «للعمل» وتقنيات إدارته.

غير أن النزعة الليبرالية الجديدة المضادة للدولة عرّضت عالم الإدارة إلى تحديات إدارية. أصبح تنصيب «الإدارة» المفتاح للسيطرة على تكاليف القطاع العام، وخلق التنظيمات المرنة التي كانت «متمركزة حول المستهلك»، وإخضاع قطاع قوى العمل العام العصي (اليدوي والمهني). كانت الإدارة حامل «ممارسات العمل الجيدة» التي احتاجت أن تتعلم منها المنظمات العامة (Clarke and Newman, 1997). وانتشرت هذه **الإدارة العامة الجديدة** دولياً (وإن كانت صورها الأشد صرامة قد مالت إلى تنصيبها الحركات الليبرالية في البلدان الأنجلوفونية).

أصبحت الإدارة أيضاً «تكنولوجيا للذات» داخل الأطر التنظيمية وخارجها. وهذا التوسل بالذات كمشروع تنبغي إدارته يشكِّله جزئياً انسحاب التوفير العام للرفاهية الجمعية، كأن يقال إن على الأفراد أن «يتولوا المسؤولية» عن أعمالهم، وأطعمتهم، وصحتهم، وحالتهم النفسية، وغيرها. وهو أيضاً يعكس رغبة أرباب العمل في ضمان ولاء مستخدميهم والتزامهم وحماستهم «كذواتٍ مقدامة» (Du Gay, 1996). وساعدت عمليات التطبيع في انتشار الإدارة. ذلك أن التكوين الخاص للإدارة، بالمعنى الأوسع، كطاقم اجتماعي وتنظيمي تعينه نظرة لا جدال فيها بأن «التنظيمات ذات الإدارة المتقنة» أمر مرغوب. وقد أتاح بهوت العام والخاص في كلمة «الإدارة» ازدهاراً لنوع خاص من الإدارة (تعي بتكاليفها، ومتعطشة للسلطة، ومضادة للديمقراطية، وتميل إلى نظرة المسيح المنتظر حول أهميتها). ولحسن الحظ، لم تصبح الإدارة أبطالاً شعبيين. ويظل «أهل البدلات الرسمية» تسمية جمعية ساخرة للمدراء، في حين أن كلام الإدارة لا يقل استهجاناً عن التعمية الأكاديمية.

جون كلارك

انظر أيضاً: **البيروقراطية، السوق، الصناعة.**

الاستشراق (Orientalism)

كان **الشرق** مجازاً لغوياً في الفكر الغربي في عهد مبكر منذ مسرحيات أسخيلوس ويوربيدس. وفي الأصل كان مكاناً لم يقترن بالتهديد السياسي لفارس وحسب، بل بتهديدات أخرى أعم من الترف والغموض، وبعد ذلك بعدة قرون تجمد في حقل معرفي متميز نقله مصطلح **الاستشراق**. يعزو **معجم أكسفورد الإنجليزي**، الذي يحتل موقعه مطمئناً في الغرب، معنى «الشرق» إلى «تلك المنطقة من السماء التي تشرق فيها الشمس والأجرام السماوية الأخرى، أو المنطقة المقابلة من العالم، أو ربع البوصلة» ـ كما في قول شكسبير: «انظر! في الشرق حين يرفع النور السمح رأسه المشتعل» (Sonnet vii, 1600). ثم يتابع **معجم أكسفورد الإنجليزي** مصطلح «الاستشراق» إلى انبثاق تدريجي «لشخصية، أو أسلوب، أو خاصية. . . كانت تقترن بأنماط التفكير أو التعبير أو طرز الأمم الشرقية». وفي هذه العملية، نُقِلَ اقتران الشرق بخصائص الشمس ـ بوصفها «ساطعة، ولماعة، ومشرقة، ووهاجة، ومتوقدة، ومتألقة» ـ إلى الشرق كخليط من المجهول، العجيب، الغريب. مع ذلك كانت دائماً هناك ضبابية بخصوص أين يبدأ الشرق بالضبط وأين ينتهي. وبحلول أواسط القرن الثامن عشر، بدأت تتكون رسمياً فكرةٌ حين عبر الأوروبيون إلى إسطنبول، فكان كثيرون يتصورونه المساحة الشاسعة وراء أوروبا الممتدة من ولايات الحكم العثماني في البلقان ومروراً بآسيا حتى يابان توكوغاوا.

في القرن الثامن عشر، صار الاستشراق يُعرَف على نطاق واسع بأنه الميدان العام للدراسة والبحث المتعلقين بجغرافيا كونية يهيمن عليها الانقسام بين الشرق والغرب. وقد دُوِّن المصطلح للمرة الأولى عام 1769، وكان بوسع بايرون عام 1811، أن يشير بثقة إلى «التلميحات المتكررة للسيد ثورنتن إلى الاستشراق العميق». مع ذلك

بقي المصطلح يحمل معه معنى أكثر عموماً أيضاً. ذلك أن «الاستشراق» بقي يشير إلى كلٍّ من معرفة «الشرق»، وإلى إنشاء الصور والماهيات والحساسيات والخصائص التي تقرن بـ «آخر» معمَّم. ولم تصبح هذه الأفكار الأخيرة، التي تراكمت عبر القرون، ذريعة للمعرفة العلمية إلا عندما جنَّدت الإمبريالية الأوروبية الاستشراق في المشروع الاستعماري للغزو والسيطرة. ومن المستحيل تحديد تاريخ الدراسة الاستشراقية الرسمية، لكنَّ لحظةً من أهم لحظاتها الأصيلة تتمثل في عام 1697 حين نشر كتاب **المكتبة الشرقية** لبارتيلمي ديربيلو (Berthélemy d'Herbelot)، وهو عمل يمتاز بشمولية كبيرة وكان يرجع إليه الباحثون كثيراً حتى القرن التاسع عشر (Schwab, 1984).. وشهد القرن الثامن عشر انفجاراً أدبياً في المعرفة الاستشراقية، بمعالم مهمة تمتد من ترجمة جورج سال وتأويله **للقرآن** (1734) إلى «اكتشاف» وليام جونز أن اللغة السنسكريتية هي إحدى اللغات «الهندو ـ أوروبية» (Trautmann, 1997). وفي عام 1784 أسس جونز «جمعية البنغال الآسيوية»، التي دعت إلى اجتماعات علمية منتظمة ونشر «البحوث الآسيوية». وقد ترجم نصوصاً فارسية وسنسكريتية أساسية حين كان يترأس المؤسسة القانونية الاستعمارية في كلكتا حتى وفاته عام 1794. وصارت الهند أول مختبر للمعرفة الاستشراقية، حين كان البريطانيون يكافحون للتعلم والسيطرة على اللغات الكلاسيكية والشعبية معاً ولتثبيت أنظمة الريع والقانون التي تسوغ لهم أنهم منسجمون مع العادات «الأصلية» (Cohen, 1995).

وتعرض الاستشراق للهجوم من النفعيين، من أمثال جيمس مل، الذي جعل من جونز هدفاً رئيساً لكتابه المؤثر، المتعدد الأجزاء **تاريخ الهند البريطانية** الذي نشر عام 1817 (Mill, J. 1997). رأى مل، الذي قضى حياته في خدمة «شركة الهند الشرقية» في لندن، أن جونز **والمستشرقين** صوروا حضارة الهند القديمة في ضوء متوهج جداً، وأهملوا المناقص الفظيعة في الحكومة والحاجة الملحة إلى

الإصلاح. وإذا كان الاستشراق صورة من صور المعرفة التي كانت تُستخدم للتخطيط للحكم الاستعماري المبكر في الهند وتبريره معاً، فإنه لم يبق كأيديولوجيا رسمية للإمبريالية. ولفترة طويلة من بواكير القرن التاسع عشر، دعا «علماء الإنجليز» (Anglicists) إلى تقديم التعليم الإنجليزي في حين دافع «علماء **الإنجيل**» (Evangelists) عن مد النشاط التبشيري وهداية النفوس (Viswanathan, 1989)، على الأقل حتى أفضت الثورة الكبرى عام 1857 بدلاً من ذلك إلى بسط الدولة «الإثنوغرافية» (Dirks, 2001). وخلال القرن الأخير من الحكم الاستعماري في الهند، حاول البريطانيون قدر الإمكان ألا يعكروا صفو «التقليد» و«العادة»، باستخدام ما اعتقدوا أنه مؤسسات محلية ثابتة تنفع كمتاريس لسلطة دائمة. مع ذلك فإن المصلحة الإدارية الاستعمارية في فهم التقليد بالذات هي التي أعطت حياة جديدة لانتداب استشراقي، ولكن مع التركيز هذه المرة على المجتمع والثقافة وليس على الحضارة والنصوص. وفي أواخر القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين، حين توسعت المصالح البريطانية الرسمية من الهند وعبرت المحيط الهندي، لتغطي المنطقة الممتدة من ملايا إلى مصر وتصل أفريقيا كذلك، أصبح الاستشراق يصير معاصراً باستمرار في مصالحه وعلمياً اجتماعياً في منهجيته. وأصبحت الاهتمامات الأنثروبولوجية بالاختلاف الثقافي والتمييز العنصري أمراً حاسماً لكلٍّ من الدراسة العلمية والخيال الشعبي عن «شرق» كان لابدّ من فهمه بصورته التقليدية بغية أن يُحكَمَ إلى الأبد.

ولعل أكبر تحدٍّ لأوروبا كان يكمن في فهم التقاليد الشرقية في ما بدا أنه أكثر صورها قرباً وخطورة، ألا وهو الإسلام. وإذا كان الإسلام، كما اقترح إدوارد سعيد في كتابه **الاستشراق** (1978)، يمثل رضة لا تنسى لأوروبا، فإنه قد وفّر أيضاً تسويغاً لا ينتهي للدراسة الاستشراقية. وبعد أن شُبِّه الإسلام بالمسيحية، حين سُمي «المحمدية»، وُصِمَ في الوقت نفسه بأنه نموذج أدنى، إن لم نقل



بربري، من التوحيد، وخضع للتحليل باعتباره مصدر سخط محتمل وتمرد عنيف. وقد غلف المستشرق الكبير هـ. أ. جيب، الذي درّس في هارفرد في أثناء السنوات الوسطى من القرن العشرين، سنواتِ الحكمة الاستشراقية حين شرح أن المسلمين رفضوا ببساطة «النماذج العقلية في الفكر. . . والأخلاق النفعية التي هي جزء لا يتجزأ منها» (Gibb, 1947: 7). ولم يوضح جب إصرار الفكرة الاستشراقية عن الإسلام وحسب ـ التي تمتاز بالطواعية برغم التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية الهائلة في القرن العشرين ـ بل أوضح أيضاً النقل السهل للافتراضات الاستشراقية إلى الحلقات الأكاديمية والسياسية في الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية. وكون المطامح الإمبريالية البريطانية والفرنسية قد أعاقها ظهور الوطنية الاستعمارية وانتصارها في الآخر لم يعن نهاية للاستشراق، أو لتبعاته ومطامحه السياسية الوطيدة. بل في الحقيقة، أصبح الاستشراق، كما أشار سعيد، الإطار المعياري الهادي والأساس المفهومي لتوسع الدراسات الأميركية عن المنطقة خلال حقبة نزع الاستعمار واستقلال الأمم مابعد الاستعمارية الكثيرة، وهو وقت تزامن بالطبع مع الحرب الباردة وظهور الهيمنة الأميركية العالمية.

حين استعمل إدوارد سعيد مصطلح «الاستشراق»، خلط عامداً الميل العام للفكر الذي يُجعل فيه «الشرق» ـ سواء أكان إسلامياً، أم هندياً، أم كونفشيوسياً ـ «آخر» أوروبا المتكامل في متون الدراسة الكلاسيكية بالتاريخ والجغرافية والأنثروبولوجيا ودراسات المنطقة. واستناداً إلى المقترحات النظرية التي قدمها ميشال فوكو، ركّز سعيد أيضاً على الطبيعة الإنتاجية للمعرفة الاستشراقية. فحين أُدمِجَ الاستشراق بالسلطة الاستعمارية والاستعمارية الجديدة، صار يشارك في خلق «شرق» يُدعى بلا توقف بوصفه موضوعاً لفعل الغرب وقصده ورغبته. وبرغم أن كثيراً من الباحثين بعد سنوات من نشر «الاستشراق» انتقدوا سعيد لقبوله الجلي بنظرات واحدية عن الشرق

والغرب، فقد أوضح كثير من الباحثين الآخرين المدى الذي تترتب فيه على العلاقة بين السلطة الاستعمارية والمعرفة الاستشراقية نتائج استثنائية، وربما تدميرية، على العالم مابعد الاستعماري. لقد حرضت طرق الفهم الاستشراقية للدين منافرات وطنية والآن نووية بين الهندوس والمسلمين، حتى بعد أن عتّمت الفكرة العامة بأن الدين والطائفة يحرضان الاختلافات القديمة على ما خلفته الحداثة الاستعمارية من تراث قوي. والجزء الأكبر مما يعتبر «تقليداً» هو في الواقع نتاج المواجهة الاستعمارية، وحصيلة التعاون بين المعرفة الاستشراقية والسلطة. وفي ظل الظروف الاستعمارية، كان يتم إفساد مقدمات الحداثة دائماً بالطرق التي تصير فيها الحداثة الإسفين الأيديولوجي للهيمنة الاستعمارية. وفي العادة يريد المستعمَر أن يستولي على الأفكار الاستعمارية عن التقليد كالمقاومة واللجوء، ومن ثم لينهي قصة سعيد عن «الشرقنة» الفاعلة للشرق.

نيكولاس ديركس

انظر أيضاً: **الاستعمارية، مابعد الاستعمارية.**

الاستعمارية (Colonialism)

الاستعمارية مصطلح عام يدل على الهيمنة والسيطرة، في العادة على شكل حكم سياسي وسيطرة اقتصادية من جانب دولة أوروبية على أراضٍ أو شعوبٍ خارج أوروبا. وقد ظهرت أقدم أشكال الاستعماريةِ بهذا المعنى (إذ لم تكن جميع الإمبراطوريات استعمارية) في العالم الجديد من قبل إسبانيا والبرتغال، برغم أن **الاستعمارية الكلاسيكية** لم تزدهر لاحقاً إلا بالاشتراك مع بزوغ الرأسمالية العالمية، التي اتضحت في الحكم الذي مارسته الدول الأوروبية على مختلف الحكومات في آسيا وأفريقيا. ووجدت استثناءات لهذه القواعد، كما في حالة السيطرة الاستعمارية اليابانية على كوريا

وأجزاء من جنوب شرق آسيا في أواسط القرن العشرين.

يُنظر أحياناً إلى «الإمبريالية» باعتبارها مصطلحاً رديفاً يتبادل المواقع مع «الاستعمارية»، برغم أنها غالباً ما كانت تستعمل للتركيز على الطبيعة الاقتصادية، والرأسمالية تحديداً، **للحكم الاستعماري.** وأحياناً تدَّخر كلمة الاستعمارية نفسها لحالات **الاستعمارية الاستيطانية**، مثل أستراليا أو نيوزلندا، حيث لم يكتف أجزاء من السكان المهيمنين بالحكم وحسب، بل استوطنوا في **الأراضي المستعمرة.** وتكمن جذور المصطلح في الكلمة اللاتينية (Colonia)، بمعنى المزرعة أو المستوطنة، و(Colonus) بمعنى المستوطن، و(Colere) بمعنى يعلم ويقدم الدعم بهذا الصدد. كما إن تاريخ **الاستيطان الاستعماري** قد ترك بصمته على كثير من مظاهر الاستعمال السابق والمعاصر: **فالمعمار الاستعماري**، مثلاً، أو **التجربة الاستعمارية** تقال لوصف فترات العمل والإقامة في الأراضي المستوطنة، تماماً كما تنطبق الحدود الاستعمارية على المناطق المتنازع عليها بين السكان المحتلين والسكان الأصليين، ويشير استعماري المولد إلى تمييز جديد داخل السكان المهيمنين.

غير أن أغلب الباحثين يتفقون على أن الاستعمارية كانت في الواقع صورة من صور الحكم ولم يكن في الغالب يصحبها الاستيطان الأوروبي، وأن مصطلح «الاستعمارية» يتضمن إبقاء السيطرة على السكان المحليين من قبل دول لم تكن معنية بالاستيطان ولا بالاندماج. وكمصطلح في الدراسة المقارنة، فإن مصطلح «الاستعمارية» في جميع الحالات يوجه الانتباه نحو المستعمرات ذاتها، في حين أن عنوان «الإمبريالية» يوجه الانتباه نموذجياً نحو المدينة الأم والنظام العالمي، الذي تعمل فيه الأوامر السياسية والاقتصادية لجعل الإمبراطورية شرطاً تكوينياً لهيمنة الغرب العالمية خلال الأزمنة الحديثة (Dirks, 1992).

تساعدنا التوترات داخل هذه المصطلحات الأساسية وفي ما بينها على تحديد بعض الشروط الأساسية للاستعمارية. الأول أن التفكير بالاستعمارية يعني التفكير بالعلاقة بين أوروبا وبقية أرجاء العالم (حتى في حالة اليابان، حيث تبدو أوروبا غائبة). وربما كانت الاستعمارية الإسبانية قد سبقت الرأسمالية الرسمية، وربما تكون قد تصرفت، كالاستعمارية البرتغالية الأولى، باسم الكنيسة وليس باسم التاج. غير أن الكنيسة والتاج ظهرا غير متمايزين في الأوضاع الاستعمارية للأسباب نفسها حين بهتت تمييزات كبرى أخرى في الضوء الباهر **للقوة الاستعمارية.** فقد أنجزت أوروبا قدراً كبيراً من فرادتها وتوحدها وهويتها ووضعها العالمي الفريد في الظاهر من خلال ادعائها السيطرة على رعايا الشعوب في البلدان المستعمرة. وكما عبّر فرانز فانون (Franz Fanon) ذات مرة، فإن «أوروبا هي بالمعنى الحرفي خلق العالم الثالث» (Fanon, 1963: 102).

ها نحن نجري إذاً إلى مصاعب مفهومية وتاريخية كذلك. فكثير من المقولات التي يستعملها المستعمِرون والمستعمَرون على السواء لفهم الاستعمارية كانت هي نفسها من نتاج **المواجهات الاستعمارية.** وبرغم أن **الفتح الاستعماري** كان متوقعاً بقوة الأسلحة المتفوقة، والتنظيم العسكري، والاستحواذ السياسي، والثروة الاقتصادية، فقد أنتج أيضاً الظروف المواتية لجميع هؤلاء لكي يأخذوا أهمية أكبر مما كان يُتخيَّل من قبل. وفي الوقت نفسه، فإن الأشكال العسكرية والاقتصادية والسياسية من السلطة كانت تقوم بصورة لا فكاك منها على عدد من التقنيات الثقافية؛ والحقيقة أن الاستعمارية نفسها كانت مشروعاً للسيطرة إلى حد كبير (Cohen, 1995). **فالمعرفة الاستعمارية** أتاحت الفتح الاستعماري وكانت نتاجاً له أيضاً. وهكذا تم بناء الأشكال الثقافية في مجتمعات «تقليدية» مصنفة حديثاً وتحويلها بالتدخلات الاستعمارية ومن خلالها، مما خلق تصنيفات وتقابلات جديدة بين المستعمِرين والمستعمَرين، والأوروبيين وسواهم،



والمحدثين والتقليديين، والغرب والشرق، بل بين الرجال والنساء. وحينئذ إذا كانت أوروبا تشكل أساساً لتاريخ الاستعمارية، فإن أوروبا أيضاً هي جزء من مجموعة أكبر من المصطلحات المتقابلة التي أنتجتها الاستعمارية بدورها.

ترتبط الاستعمارية ارتباطاً نقدياً أيضاً بالتنوير، عصر الاكتشاف والعقل. وقد أضفى العقل على الاكتشاف تبريراً ومعنى جديداً، لكنه أخذ أيضاً مختبره العالمي المتسع مأخذ التسليم. إذ ازدهر العلم في القرن الثامن عشر ليس فقط بسبب الفضول الشديد للأفراد العالمين في أوروبا، بل لأن **التوسع الاستعماري** أوجب التمرين الفعال للخيال العلمي ويسّره. ومن خلال الاكتشاف ـ تحديد المواقع، المسح، التخطيط، التسمية، وفي النهاية الامتلاك ـ لمناطق جديدة تمكن العلم نفسه من تدشين أراضي فتح جديدة، من بينها رسم الخرائط، والجغرافية، والنبات، والفيلولوجيا، والأنثروبولوجيا. وحين تشكل العالم بالمعنى الحرفي لأوروبا من خلال الخرائط ـ التي كانت كبيرة الحجم تضم معلومات عن مسارات السفن وخرائط الطرق، ورسم الحدود، وإفناء الوحوش، وتوطين الشعوب، واستملاك الملكيات، وتقدير الريع، ورفع الأعلام، وكتابة تواريخ جديدة (وأنثروبولوجيات أيضاً) ـ فقد تم توزيعه إلى عناقيد من الأراضي المستعمرة بغية أن تسيطر عليه الأمم الأوروبية التي تزداد قوة، الهولنديون والفرنسيون والبريطانيون/ الإنجليز بالتحديد. فكان تأشير الأراضي وتأشير الأجساد وجهين لعملة واحدة.

ولقد كانت العملة مهمة أيضاً. إذ يسرت السبائك من العالم الجديد السمسرة بالسلع الآسيوية، من التوابل إلى الشاي. وحتى حين أضفت التوابل الآسيوية النكهة على الأطعمة الأوروبية، فقد كان ينبغي استيراد السكر لشرب الشاي. ودفع انفجار التجارة بهذه السلع وغيرها إلى تأسيس أسواق البورصة الأولى في أواخر القرن

السابع عشر، في أمستردام ثم في لندن. وكانت أبرز البضائع التي توجر بها في سوق البورصة بعد ثورة عام 1688 المجيدة من أنصبة «شركة الهند الشرقية». وإذا كانت الإمبراطورية والرأسمالية قد ولدتا يداً بيد، فقد تربتا في البيئة نفسها أيضاً. وفي أواسط القرن الثامن عشر، كانت أسواق الهند الداخلية قد تغلغلت على نحو جلي في تحالف مقصود من النشاط التجاري والسلطة السياسية التجارية؛ وفي بواكير القرن التاسع عشر، لم تبدأ التجارة الصينية في تحديد القرارات المركنتيلية وكذلك الزراعية في شبه القارة الهندية وحسب، بل بالإشراف على التجارة في المحيط الهندي بأسره. وفي الهند نفسها، بدأت **الدولة الاستعمارية** الوليدة بتطوير مؤسسات معقدة لإدارة الريع وجمعه استجابة للمعرفة المتزايدة بأن الدول المحلية كانت دائماً تعتمد في الأساس على العلاقات القائمة على الإنتاج الزراعي وليس التجارة.

يسجل معجم يتقلص الآن هذه المظاهر الاقتصادية للاستعمارية: فقد تأسس البيت **والمخازن الاستعمارية** عام 1888؛ وإشارة **ماكولتش** عام 1846 إلى «القهوة، والنيلة، والتوابل وبقية المواد الأجنبية والاستعمارية»؛ **والنشرات الاستعمارية** التي صدرها الناشرون الكبار، مثلاً. على أن مجموعة أخرى من المصطلحات ـ الدائرة الأجنبية **ومكتب المستعمرات**، **والحكومة الاستعمارية**، **والسياسات الاستعمارية** ـ سجلت مجموعة من العلاقات التي تركز على الحكم السياسي. والحقيقة أنه بحلول القرن التاسع عشر، أصبحت الاستعمارية تأسيساً لأنظمة سياسية جديدة بقدر ما كانت سيطرة على أنظمة اقتصادية عالمية (Prakash, 1995). وكانت التجارب الأولى في أشكال الحكم الاستعماري يسيطر عليها في البداية البريطانيون في الهند. وقد لقنت خسارة المستعمرات الأميركية في أواخر القرن الثامن عشر بريطانيا درساً في أن تكون أكثر تحوطاً في تشجيع الاستيطان الأوروبي، وحتى السماح به، في حين أن



الاعتماد المتزايد على ريع الأرض في دعم العمليات العسكرية والسياسية الخارجية قد أفضى إلى تعميق التورط في الشؤون السياسية والزراعية المحلية. إذ تم في البداية تقديم مستوطنات فيها ملاك أراضٍ واسعة كأنماط جديدة من الملكية الخاصة، لكنها سرعان ما أفضت إلى صنوف من مستوطنات الأراضي حسب الطلب بجماعات قروية وفلاحين. وفي الوقت نفسه، عملت «شركة الهند الشرقية» بلا كلل على بسط حكمها المباشر على المزيد من الأراضي، ولم يوقفها إلا السياسات التوسعية العدوانية للورد دلهاوسي عام 1856. أُخمد التمرد الكبير، لكن الثورة الأكبر التي أشعلها أفضت إلى تغيرات هامة في السياسة الاستعمارية. فالأراضي التي لم تُحتلّ صار يجب الآن أن تُحكَمَ على نحو غير مباشر، واستعمل التاج البريطاني، الذي واصل الحكم من «شركة الهند الشرقية» عام 1885، صنوفاً من الوسائل المقنعة غير المباشرة لتقليل المقاومة وتبرير حضوره المقتلع والمهيمن (Dirks, 2001).

أصبحت أنماط غير مباشرة جديدة من الحكم الاستعماري جذابة باستمرار للقوى الأوروبية حين شهدت أواخر القرن التاسع عشر دفعة عالمية أخرى نحو السيطرة الاستعمارية. تنافس الهولنديون مع الفرنسيين للسيطرة على جنوب شرق آسيا كشبه جزيرة وأرخبيلات. وبعدها آن أوان التزاحم على أفريقيا، الذي كان البريطانيون والفرنسيون أهم لاعبيه، ثم انضم إليهم البلجيكيون والألمان وغيرهم. في أغلب هذه الأراضي الاستعمارية، أوضحت القوى الأوروبية أنها أولت بعض الانتباه **للتاريخ الاستعماري** السابق، كاشفة عن أنواع جديدة من الحكم غير المباشر، باستعمال مؤسسات وأشخاص محليين لضمان الولاء وفي الوقت نفسه للتمويه على المصالح والأهداف الأوروبية التي كانت تدفع من أجل مزيد من السيطرة العالمية الشديدة على التجارة والإنتاج والأسواق (Cooper and Stoler, 1997). وصارت تُنتج التقاليد أكثر من السابق وتطور

لتسويغ الحكم غير المباشر. وكانت تُستخدم القبائل والسلطات القبلية للسيطرة على الأراضي وسكانها المكوِّنين، حتى لو كانت هذه السلطات مجرد دمى استعمارية واضحة وتحجرت القبائل نفسها بمعزل عن المعرفة ما قبل الاستعمارية.

كان في الإمكان استعمال التقاليد لتسويغ أكثر أشكال الحكم الاستعماري وحشية على أساس إرساليات تحضيرية وتحديثية، فكانت تستخدم التقاليد كآلة لبث سراب **الاستقلال الاستعماري** ولإضفاء العقلانية على **الحداثة الاستعمارية.** وكان في الإمكان أيضاً استخدام التقاليد لتفسير لماذا كانت الوطنية غريبة عن التربة الاستعمارية غربة الحكم الذاتي عن السياسة المستعمرة. من هنا تأتي التوظيفات الاستعمارية في أفكار مثل الطائفة والقرية والمشيخة والجماعات القائمة على القرابة. ومن هنا أيضاً تأتي الدهشة الاستعمارية حين انقلبت جميع هذه المؤسسات عليها وصارت تؤدي دوراً كبيراً في طلب الاستقلال المتزايد.

غالباً ما كانت الاستعمارية تبرر نفسها على أساس أن المؤسسات التقليدية كانت تقف في طريق تقدم أفكار الوطنية ونمو الوحدة القومية. والحقيقة أن الاستعمارية قدمت الأفكار الأوروبية عن تقرير المصير الوطني وسرَّعت في نمو العاطفة القومية معاً (Chatterjee, 1986). وكان الجزء الأكبر من العاطفة وراء **الوطنية الاستعمارية** يقوم على استجابة جماهيرية للمعاملة المهينة في الحكم الأوروبي، والمعرفة المتزايدة بالتعصب العرقي والمصلحة الاقتصادية التي سبقت التبريرات العقلية للأيديولوجيا الاستعمارية. **والتحرير من الاستعمار** (Decolonization) هو المصطلح الذي موّه على النطاق الذي كان فيه **الاستقلال الاستعماري** في العادة محصلة حراك مسلح وأحياناً مقاومة عنيفة للحكم الاستعماري من جانب الأمم الجديدة في آسيا أولاً ثم في أفريقيا. والحقيقة أن الوطنية الاستعمارية كانت



نقيض الحكم الاستعماري ووسيلةً لنمو الانتقادات الأولى للحداثة الاستعمارية، والليبرالية وفوائد أفكار الثقافة للتمويه على المصالح الاقتصادية والسياسية (Chatterjee, 1993).

نيكولاس ديركس

انظر أيضاً: **الاستشراق، مابعد الاستعمارية.**

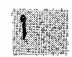
الاستهلاك (Consumption)

كان الجذر اللاتيني (Consumere) «يدل ليس فقط على استعمال الأشياء بل على أي نوع من الإزالة ومختلف أشكال الاستغناء» (Wyrwa, 1998: 432). في اللغة الإنجليزية منذ القرن الرابع عشر، كان للاستعمال المبكر للفعل «**يستهلك**» (Consume) دلالة إيحاء غير محبذة ـ يُدمِّر، يُهلِك، يُضيِّع، يُبلي تماماً ـ حاضرة في الوصف الشعبي للسل الرئوي باعتباره **هلاكاً**. وتولد عنه اسمان في الإنجليزية: «**الإهلاك**» (Consumption)، ومنذ القرن السادس عشر، **المُهلك** (Consumer)، وكلاهما يحمل معنى الدمار نفسه. وفي ما بعد اكتسبت لفظة «المستهلك» معنى حيادياً، مع انبثاق الاقتصاد السياسي البورجوازي في القرن الثامن عشر، لوصف علاقات السوق، وصار **المستهلك** يقابل المنتج، وبالمثل، يقابل الاستهلاك الإنتاج، ثمّ، صار «المستهلك» و«الاستهلاك»، في مذاهب علم الاقتصاد، يدلان على مظاهر أفعال المتاجرة بالسلع في السوق والحسابات المتعلقة ببعض نتائجهما المالية إفراداً وجمعاً. كان الاقتصاد السياسي دائماً يعنى في الغالب بالقيمة المتغيرة لموادِّه في التبادل، أكثر من الاستعمالات التي يمكن أن توضع فيها. ولم يتصور الاقتصاديون الاستهلاك بوضوح باعتباره إشباعاً للحاجات الإنسانية من خلال وسائل اقتصادية إلا في بواكير القرن العشرين (Wyrwa, 1998: 436)، فصار يحمل معنى إيجابياً وليس معنى حيادياً. وتعميم

تبادل الأسواق، والحجوم المتسعة للبضائع والخدمات، ونتائج النمو الاقتصادي، هي التي تربط معاً بين معنيي الاستهلاك كصفقة متاجرة وكدمار مادي. وأبقى هذان المعنيان على استواء أضداد ظلت التوترات فيه تحمل دلالة أخلاقية وسياسية ملحوظة.

اندمجت إيحاءات الدمار والضياع السلبية في النقاش الأخلاقي والاجتماعي الشعبي لطرق استعمال الأشياء وإنفاق النقود في المجتمعات الحديثة. كانت الثقافات التطهرية تشكك بالاستهلاك الحديث ليس فقط لكونه قد يشجع على الإنفاق المفرط بدل الادخار، بل أيضاً خشية أن يشجع على الرغبة في الأشياء الكمالية ويعلو بها فوق الأشياء الضرورية لإشباع الحاجات الإنسانية الأساسية. وتم توضيح عدم الثقة أيضاً بالدوافع الكامنة وراء الإنفاق المتزايد بألفاظ مثل الاستهلاك الجلي، وهو مصطلح صاغه تيودور فيبلن (Veblen, 1899). للإشارة إلى الميل الذي يميز المنزلة الاجتماعية من خلال التباري باستعراض الممتلكات. وغالباً ما يُستعمل مصطلح **الاستهلاك الجملي** الذي يحمل مشاعر الأسف لانتشار طلب مادة ذات مواصفات قياسية من نوعية فقيرة، ليدل على الاعتدال الثقافي. وحين اقترنت هاتان السمتان السلبيتان في أواسط القرن العشرين بانتقادات التسليع المتزايد في المجتمع الرأسمالي، كما في تحليلات «مدرسة فرانكفورت» أو اليسار الجديد، تم تصويرهما باعتبارهما جزءاً من منظومة الهيمنة التي كانت تهدئ الطبقات التابعة من السكان. لقد أُمسك بالرأسمالية ناقصة ليس فقط في علاقات الإنتاج فيها، بل أيضاً لأثرها في التشجيع على الخصوصية الضائعة، المجردة من المعنى، والسلوك الثقافي الموهِن.

شهدت أواخر القرن العشرين إعادة تقييم عميقة لمحيط الاستهلاك داخل علم الاقتصاد، القائم على الاحتفاء بسلطة المستهلك كمشترٍ في مناخ اقتصادي يفضل الأسواق، ومن منظور الدراسات الثقافية معاً.



بالنسبة إلى النظرية الاقتصادية الكلاسيكية الجديدة، يشكل المستهلك كياناً مجرداً، هو مصدر الطلب في الأسواق، وهو يقرر ما يشتري، بمعزل عن الفاعلين الآخرين، على أساس سعر المواد المتوفرة ونوعيتها، وفي ضوء التفضيلات التي هي مستقرة ومصنفة. وهذا النموذج، الذي كان مفيداً في بعض أغراض التفكير النظري والحساب داخل علم الاقتصاد، صار يزداد تبنيه باستمرار ويُدمج في الخطابات العملية والسياسية الشعبية. ومن الناحية العملية، أفضت اهتمامات المنتجين بتقدير الطلب في الأسواق غير الشخصية وغير المستقرة حيث يكون **المستهلكون** مجهولين إلى بحث في الأسواق يكسو بالدم واللحم الشكل المجرد للمستهلك من خلال صور ديمغرافية ـ اجتماعية وبيانية نفسية. أما من الناحية السياسية، فتضفي مثل هذه الأفكار، في أيديولوجيا اليمين الجديد، الشرعية على الأسواق، وتنتقص من تدخل الدولة. وقد أُعيد بناء احتياط الرفاهية الحكومي، وهو مصدر مهم للاستهلاك الجمعي، في كثير من البلدان للتجاوب مع منطق السوق وحوافزه.

للاحتفاء بالمزايا التي تتسع دائماً للاستهلاك من خلال الأسواق تاريخ ممتد في الولايات المتحدة، حيث راج تأويل متفائل للوفرة منذ أواخر القرن التاسع عشر. إذ يشير مصطلح **الاستهلاكية** هناك إلى مذهب يرى المصداقية في الوفرة والرخاء، في حين أنه حظي في أوروبا بدلالات الانصراف إلى الذات والمادية المبتذلة. وفي كلٍ من أوروبا والولايات المتحدة، تشير الاستهلاكية أيضاً إلى انتشار المؤسسات والحركات لحماية مصالح المستهلكين والرقي بها، كما هو الحال مع **جمعيات المستهلك، وحركات المستهلك، وتعاونيات المستهلك**. وحين تزدهر هذه الحركات، تبدأ الحكومات بالادعاء بأنها تتكلم وتتصرف أكثر بالنيابة عن «المستهلكين»، وليس بالنيابة عن الطبقات، مثلاً، أو الأمة أو المواطنين. ويقترن هذا بالمفاهيم الشائعة عن **سيادة المستهلك، واختيار المستهلك، وحقوق**

المستهلك. ويتم التخلي عن القضايا التي تصبح موضوعاً للقرار والتصميم السياسي في دولة رفاهية مزدهرة وتُترك إلى أهواء قوى السوق.

تحدَّت الدراسات الثقافية أيضاً التأويلات المتفائلة للاستهلاك المتزايد. وإلى حد ما دفاعاً عن نوعية الثقافة الشعبية ضد النخبة، وإلى حد ما كنتيجة للتحليل التجريبي لما يفعله الناس بالسلع بعد شرائها، تمَّ إبراز الوظائف الإيجابية للاستهلاك والتأكيد عليها. ووفّرت **ثقافة المستهلك** وسائل التسلية والإثارة، فانشغل الناس بالمنتوجات الثقافية المصنعة على نحو فعال وإبداعي، واستعملت بعض المجموعات مواد الاستهلاك الجملي لتخريب القيم والمعايير المهيمنة. وكان إصرار جان بودريار (Baudrillard, 1998) على النظر إلى الاستهلاك بوصفه في الأساس نظاماً من العلامات، وليس مصدراً للقيمة الاستعمالية، مساهمة ملحوظة في الفهم الطارئ للثقافة مابعد الحديثة بصفتها وسيلة صورية، وانتقالية، وزائلة، وعابثة، للتعبير الحر عن الهوية الشخصية والجمعية. وبتأكيد الدراسات الثقافية على المظاهر الرمزية أكثر من الاستخدامات العملية للاستهلاك، قلبت هذه الدراسات الأحكام التقليدية حول لذائذها وإشباعاتها، وبحثت في عمل المؤسسات الرئيسة في الاستهلاك المعاصر مثل مجمعات التسوق.

مع ذلك، تستمر في الوجود تحفظات جوهرية حول الاستهلاك (مابعد) الحديث. فمفاهيم مثل **مجتمع المستهلك** وثقافة المستهلك مازال يطغى عليها استواء الأضداد أخلاقياً وسياسياً. وتشمل الاعتراضات الأخلاقية والسياسية معايير الاقتصاد الحالية: النوعية المثيرة للخلاف للبضائع المنتجة جملياً؛ وتصاعد المشكلات البيئية؛ والتوزيع الدولي غير المتساوي بإفراط لموارد الاستهلاك؛ والميل نحو مصالح المستهلكين لتخطي مصالح منتجي البضائع والخدمات،

أ

كما في المعامل المتدنية. ويجري النقاش الأخلاقي حول فضائل النماذج المعاصرة في الاستهلاك وتبريراتها بمنأى عن الوصول إلى نهايته.

ألان وارْد

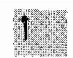
انظر أيضاً: **الرأسمالية، السلعة، السوق.**

الاشتراكية (Socialism)

منذ بداياتها في بواكير القرن التاسع عشر، كانت **الاشتراكية** علامة سياسية مثار خلاف. وكما يرى رايموند وليامز، فقد كان هناك توتر، على الخصوص، بين الاشتراكية كعقيدة في الإصلاح، معنية بتعديل النظام الأخلاقي الرأسمالي، والاشتراكية كطريقة بديلة شاملة في الحياة، تقوم على التعاون ومساواة اجتماعية أكبر وليس على الفردية والتنافس (Williams, R., 1976: 238-243). وأضافت الماركسية والسياسة الشيوعية الأولى طبقات أخرى من المعنى، حول وسائل هذا التحول ـ **الاشتراكية اليوتوبية** مقابل **الاشتراكية العلمية** أو **الاشتراكية الثورية** مثلاً، وحول مواصفات التغير نفسه في ما يتعلق بالاقتصاد السياسي، والطبقة، واللاطبقية (Marx and Engels, 1973 [1848]: 62-98; Engels, 1962 [1892]: 93-136). في النسخ الثورية أو الوحدوية أو «العمّالية»، يمثل الوقوف إلى جانب العمال السمة المحدِّدة، ومن هنا تأتي تسميات مثل «حزب العمل» أو «حزب العمال». وقد حصلت ذروة فترة الانخراط ضمن الاشتراكية في الأزمات خلال أواخر القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين التي تعرضت لها الهيمنة الرأسمالية والإمبريالية، حين اشتبكت صور مختلفة من السياسات الشيوعية، والاشتراكية، والديمقراطية الاشتراكية، والعمل، أو **اشتراكية الدولة**، إن لم نقل **الاشتراكية القومية**، في نزاع شديد في عموم أرجاء العالم.

في السنين الثلاثين الماضية، اكتسبت الاشتراكية مسحة ثقيلة على نحو خاص من المعاني، أغلبها غير واضح. وأصبح أمراً أصعب في الوقت الحاضر، قياساً حتى ببواكير الثمانينيات، أن يقال: «نحن اشتراكيون»، دون إثارة إحساس قوي بالغموض (Eve and Musson, 1982). وربما يكون الأمر أصعب في البلدان الأنجلوفونية، والاتحاد السوفياتي السابق، وأوروبا الشرقية، ولكنه أسهل في التكوينات القومية ذات التواريخ الحديثة بالتحرر أو ذات التيارات القوية في مقاومة العولمة ـ مثلاً: في فرنسا أو إسبانيا أو أجزاء من أميركا اللاتينية. مع ذلك فإن الحاجات والمطامح التي عبرت عنها الاشتراكية أصبحت أوضح وأكثر إلحاحاً من ذي قبل (Auerbach, 1992; Miliband, 1994)، بحيث بثَّ البحث عن معجم سياسي أقل اختلاطاً مصطلحات «جديدة» في اللغة.

وكان الصعود الذي حصل في أواخر القرن العشرين لهيمنة الأفكار والسياسات الليبرالية الجديدة والمحافظة الجديدة في عموم أرجاء العالم حاسماً هنا. كانت الليبرالية الجديدة نفسها استجابة، في ذروة الإصلاح الديمقراطي ـ الاجتماعي مع أواسط القرن العشرين، «للبرنامج الجديد» [برنامج الرئيس فرانكلين للإنعاش الاقتصادي والإصلاح الاجتماعي ـ م] ودولة الرفاهية. أرادت أن ترسل جميع الاشتراكيات إلى رفوف النسيان. فعرض فريدريك هايك، أهم فلاسفة الليبرالية الجديدة، مصاعب «التخطيط» أو «الهندسة الاجتماعية» من خلال الدولة، وكان ذلك بمثابة نقد عشوائي ضد الاشتراكية القومية، والشيوعية السوفياتية، والجمعية الليبرالية، والاشتراكية المتركزة حول الدولة (Hayek, 1944). فلن تتلاءم المعرفة أبداً مع مطامح المخططين؛ لذلك يجب أن نعتمد على الأسواق كمؤسسات «تلقائية»، ونحافظ على الحرية الفردية والإنتاجية في إطار من القانون والنظام. وحين آتت ثلاثون سنة من الحملات ثمارها السياسية، تبنت حكومة في إثر حكومة وهيئة تنظيمية في إثر أخرى السياسات



الليبرالية الجديدة. وقدم الليبراليون الجدد تفسيرات سهلة لإخفاقات **الاشتراكية الموجودة فعلاً** (Bahro, 1978)، وتنبأوا بانهيار الأنظمة الشرقية عام 1989، ونهاية الحرب الباردة (Fukuyama, 1992).

تعرضت جميع مظاهر الخزين التاريخي للاشتراكية للضغوط. تم تحدي الاتحاد التجاري وسلطة الدولة المهنية، وفي بريطانيا، على الخصوص، تم تجريد **الاشتراكية البلدية** من المال والاجتهاد. وبذلت سياسات حقوق جديدة قصارى جهدها لفصل «سلطة الشعب» عن الممارسات التعليمية ـ التهييجية الاشتراكية، بما في ذلك تعليم البالغين والطبقة العاملة. هوجمت الاشتراكية باعتبارها «سلطةً على» الشعب وليست «من أجله» (Thatcher, 1989: 205). وتم تطبيع مبادراتها الأخلاقية، بما فيها الغضب من الظلم، ببث النزعة الفردية التي تضع الحرية الفردية قبل العناية الاجتماعية، في حين صير، في تناقض كلاسيكي، إلى مهاجمة «التجويز» الأخلاقي. وصار الاتهام بالتفاوتات المتزايدة ميلاً حنينياً أو دونكيشوتياً خطيراً نحو «التطرف» أو اللامركزية.

وربما كان صعود سياسات «الطريق الثالث»، الذي كان هو نفسه استجابة للهيمنة الليبرالية الجديدة، يترك علامات أعمق على المعاني العامة للاشتراكية، ولاسيما في صورة الكلبية الشعبية. في كثير من البلدان، مثلاً، نيوزلندا، وأستراليا، والبرتغال، قامت أحزاب العمل والأحزاب الديمقراطية ـ الاجتماعية بأدوار رئيسة في خصخصة الخدمات العامة وإضعاف المؤسسات المحلية وحركة العمل. في بريطانيا، تخلى «العمل الجديد» عن الالتزام بسياسات التساوي الاجتماعية التي احتفظ بها الفابيون السابقون و**الاشتراكيون التنقيحيون**؛ وهي تريد أن «تشمل» جميع المواطنين، ولكن في التهيئة للعمل في نظام اجتماعي رأسمالي معولم. وتستخدم أحياناً الصيغة المنحوتة: **الاشتراكية ـ الجديدة** لوصف مثل هذه التعديلات؛

ولكن في حين كانت الليبرالية الجديدة مؤمنة بصورة عقائدية من المعتقدات الكلاسيكية، فإن الاشتراكية الجديدة تشوش على الحركة الاشتراكية ودعم الطبقة العاملة التي اعتاد يسار الوسط الاعتماد عليها.

لم يعد بوسع الاشتراكية أن تبقى بلا تغيير، لأن الحركات الاجتماعية في فترة ما بعد الحرب قد غيرت أصلاً من معتقداتها الأساسية. وكانت سياسات اليمين الجديد والسياسات الاشتراكية الجديدة معاً، بطرق متعددة، استجابات لهذه الحركات. وبينما يُستخدم «اليسار الجديد» أحياناً لوصف جميع الحركات الاجتماعية من الخمسينيات إلى السبعينيات، بما فيها النسوية وحركات النساء، وتحرير المستهترين، والأشكال المختلفة من السياسات السوداء والمضادة للعنصرية، والحركات التي تقترن بنزع الاستعمار والشروط مابعد الاستعمارية، وهذا ما يموه على خصومات رئيسة. فهذه الحركات غالباً ما بدأت بارتباط سياسي من نوع ما مع الاشتراكية واستعارة نظرية من نوع ما من النظرية الماركسية (**النسوية ـ الاشتراكية**، الماركسية السوداء، الأوروشيوعية)، لكنها أظهرت أيضاً الاقتصار الاجتماعي على تقاليد اليسار.

أدى العمل العقلي النقدي دوراً مهماً في هذا، ليس فقط في الدوران حول «النظرية»، بل أيضاً في البؤر الجديدة للبحث التاريخي و«الذاكرة الشعبية». والمفارقة أنه حول هذا البرنامج النقدي انبثقت معرفة أكثر اكتمالاً **بالاشتراكيات التاريخية**. ومثل الحركات الأخرى التي يُفترض أنها «كلية»، كان على جميع الاشتراكيات (القومية) المختلفة أن تتولى ابتداعاتها (الدولية) الخاصة، وتنكب على العمل فيها في «تأسيس حقيقي جديد» على حد تعبير لوسيو ماغري (Magri, 1991). وأحد مظاهر التغيير ـ وهو إعادة النظر العميقة بمفاهيم «الإنسان» [كذا] و«الطبيعة» في ما يتعلق بالاهتمامات البيئية وحركات البيئة ـ هو التزام مدى الحياة (Benton, 1989; Grundmann,

1991). ولم يكن بالغريب أن يختار كثيرون البداية في مكان آخر، لا داخل الإطار الماركسي أو **التقليد الاشتراكي**.

في نقلة لغوية متأخرة، اكتسبت الاشتراكية الخط الواصل فيها، الذي يقسم الكلمة نفسها (Social-ism) [تعني الاشتراكية حرفياً: الاجتماع ـ ية ـ م]. على أن الاشتراكية تشير إلى عودة ما سماه وليامز بـ «الحس المتنامي بالاجتماعي» الذي كان يشكل الجذر اللغوي للاشتراكية في المحل الأول. و«الاجتماعي» في ذاته يشكل المصطلح المفتاح في خطاب كثير من خصوم الليبرالية الجديدة المعاصرين: «الحقوق الاجتماعية»، «أوروبا الاجتماعية»، «العمال الاجتماعيون»، «رأسمال الاجتماعي»، «القطاع الاجتماعي»، «المنتدى الاجتماعي العالمي (أو الأوروبي)»، وعلى العموم، «الاجتماعي» مقابل «السوق» (Bourdieu, 1998). يعبر هذا «الاجتماعي» وأحياناً «المجتمع المدني» عن مقاومات انتقالية، متطرفة، للعولمة الرأسمالية. وعلى هذا الأساس، توجه الحركات قضايا الفقر والتفاوت العالمي، والسلطة الاندماجية، والاستغلال الرأسمالي، وتدمير البيئات المحلية والغلاف الحيوي. أحياناً تتخذ شكل حركة مضادة للعولمة، لعل من الأولى أن تسمى بـ «العولمة من الأسفل». أحياناً تبحث عن نزعة حركية تنخرط وتدعم المنظمات غير الحكومية (NGOs) من أنواع مختلفة كثيرة، بنمط من المواطنة العالمية الفاعلة. ومع «جماعات القرابة» فيها و«سياسات التحالف»، يبدو أن الحركات تتحاشى أو تتدبر بطرق مختلفة كثيراً من الحبائل التي تحدق بالحركيين والتربويين في أواخر القرن العشرين. وبمعونة وسائل الاتصال الجديدة، تستطيع أن تنسق بين أفعالها عبر العالم. وينظر إلى «الاجتماعي» على أنه يشكل نسيج الحياة اليومية لأكثر الناس، تماماً كما إن الأرض توفر السياق الاقتصادي ـ البيولوجي للحياة نفسها. فصار من الضروري الدفاع عن كلٍ منهما بوصفه «مقوماً للحياة».

ربما تكون الاشتراكية، بهذه الطريقة، قد دارت دورة كاملة كطريقة أفضل في الحياة. ولعل القضية الأساس، في هذا «التبسيط» التاريخي الصريح، هي إلى أي حد يمكن فعلاً ترك «التعقيدات» المحيرة في أواخر القرن العشرين وراء الظهر.

ريتشارد جونسن

انظر أيضاً: **الجماعة، الحركات، الليبرالية، المجتمع، نزعة المحافظة.**

الإصلاح والثورة (Reform and Revolution)

كان **الإصلاح** و**الثورة** يُعتبران نقيضين طوال الجزء الأكبر من القرنين التاسع عشر والعشرين: وقد رأى فيهما مؤيدوهما وسيلتين للتغيير الاجتماعي لكنهم تمسكوا بنظرات متعارضة تعارضاً جذرياً حول فاعليتهما والمخاطر التي يتضمنانها. وانتقلت هذه الخلافات إلى الإدراكات المختلفة للتوقعات الخاصة بالإصلاح الجدير بالاهتمام داخل الدول الدستورية الحديثة، لكنهما اصطبغا أيضاً بالنظرات المتصارعة للثورة التي ظهرت في أعقاب **الثورة الفرنسية** عام 1789: أي الاعتقاد، من جهة، بأن الثورة يجب أن تميز حركة تقدمية لا تُصَدُّ في الشؤون الإنسانية، والخوف، من جهة أخرى، بأنها قد تحصد حياة أهلها، حين تنتقل عبر دورة لا يمكن السيطرة عليها من التقدمات تدمر آمال مؤيديها الأصليين، وفي أغلب الأحيان حياتهم أيضاً.

تأثر «الحزب الاجتماعي الديمقراطي الألماني» (SPD)، أحد أكبرِ الأحزابِ وأنجحها في السنوات السابقة على الثورة الروسية عام 1917، تأثراً قوياً بالماركسية وتبنى استناداً إليها النظرة القائلة بأن التحول الاشتراكي للمجتمع لابدّ من أن يتحقق في الأساس عن طريق فعل سياسي للطبقة العاملة. واختلف الاشتراكيون حول الطريقة التي يمكن اتباعها لتحقيق هذا التحول: رأى فريق أنها يمكن القيام



بها من خلال إجراء **إصلاح دستوري** سلمي - في الجوهر عن طريق ترسيخ الأكثريات السياسية في البرلمانات المنتخبة واستخدامها لتحقيق التغيير الاجتماعي والسياسي؛ بينما أصرَّ فريق آخر على أن المطلوب هو القيام بفعل أكثر جذرية، ألا وهو الثورة. دعم «الحزب الاجتماعي الديمقراطي» على العموم النظرة الأولى، وكذلك دعمتها أكثرية فريق «المناشفة» من الحزب الاجتماعي الديمقراطي الروسي الأصغر بكثير. وفضلت أقلية مهمة في كلا الحزبين طريق الثورة، ورأت أن الدولة كانت أداة بيد الطبقة الحاكمة، ولذلك لا يمكن إحداث تغيير اجتماعي إلا إذا أُطيح بالدولة نفسها. وذهبوا إلى أن محاولات **الإصلاح الاجتماعي والسياسي**، من دون الثورة، لن تزيد عن كونها تدخلاً سطحياً، يعطي انطباعاً بحدوث تغييرات مهمة عن طريق وسائل سلمية، لكنه في حقيقته يميل إلى تعزيز سلطة الطبقة الحاكمة.

قبل الثورة الفرنسية، لم يكن مصطلحا «الإصلاح» و«الثورة» يتعارضان بمثل هذا الوضوح، ومع أنهما يحملان معاني مختلفة، فكثيراً ما كانت تتداخل استعمالاتهما. يعني «الإصلاح» حرفياً أن «يعيد تشكيل» (re-form)، أي أن يشكل من جديد، ولهذا فهو يمكن أن يُفهَمَ بمعنيين مختلفين: تعديل حالة مغلوطة للأشياء، أو تحويرها نحو الأحسن، والعودة بشيء ما نحو وضعه الأصلي. وهكذا يمكن النظر إليه إما كشيء جذري، أو كشيء محافظ، أو أحياناً في هاتين الحالتين معاً. مثلاً، اجتمع هذان المعنيان في الإصلاح في بواكير القرن السادس عشر: فقوَّض شعار مارتن لوثر: «من خلال الإيمان وحده» تقويضاً جذرياً دعاوى الكنيسة بالدور التوسطي بين الله والفرد المؤمن، ومن ثم أفرز الحاجة إلى مؤسسات وممارسات جديدة، لكنه أيضاً كان ينوي اقتراح العودة إلى الطرق الأصلية.

و«الثورة» مشتقة من الكلمة اللاتينية (Revolutio)، بمعنى حركة شيء من مكان إلى آخر، وقد استُخدم المصطلح في فجر الحقبة

الحديثة للإشارة إلى كلٍّ من اندلاع اضطراب سياسي وللدلالة على حدوث تغيير في الحكم. وبالاتساع في هذا المعنى الأخير، صار يدل على تغير كبير في حكومة الدولة، وعلى نحو أقل طموحاً، على التغيرات المهمة في العملية القانونية ـ أي لما نطلق عليه الآن **الإصلاح القضائي**. ومنذ الثورة الفرنسية، أخذ هذا المعنى يتسع أكثر ليغطي أي تغير جوهري في الشؤون الإنسانية، وغالباً ما يحمل معنى إضافياً بحركة تقدمية أو أمامية لا تنعكس، أي على تغير لا يوجد بعده إمكان العودة إلى الوراء ـ مثل: **ثورة العصر الحجري الجديد، والثورة الكوبرنيكية، والثورة الصناعية، والثورات العلمية**، إذا اكتفينا ببعض الأمثلة الواضحة على هذا الاستعمال غير السياسي للمصطلح.

أحياناً كانت تقترن الثورة، بهذا المعنى الأخير، بالاضطراب السياسي لكنها يمكن أن تكون أيضاً عملية نظامية وسلمية. والإصلاح، أيضاً، كان يمكن أن يقترن بالاضطراب السياسي ـ كما يتضح مثلاً في حركة «الإصلاح» ـ لكن مثل هذا الاضطراب كان يتنصل منه المصلحون أنفسهم عموماً. وهكذا في حين أن هناك درجة من التداخل في استعمال المصطلحين، فإن الإصلاح يحمل في العادة معنى المقصد المتعمد، أما الثورة، التي قد تكون أيضاً مقصودة في كثير من الحالات، فإنها تحمل معنى الشيء الذي يحدث وحسب. فضلاً عن ذلك، فكثيراً ما يُنظَر إلى الثورة باعتبارها أكثر جوهرية أو أكثر جذرية من مجرد الإصلاح: وإذ يوحي هذا الأخير بمعاني التعمد والعودة إلى الجذور، فإن اقتران الثورة بكل من الاضطراب والحركة ينقل أكثر معنى الانبتات عن الجذور.

تستثار هذه الاقترانات المتعددة للإصلاح والثورة حيثما يعتبران بديلين لبعضهما، غير أن هناك معنى ثانياً مهماً للثورة يعمق المقابلة بينهما. ففي حين يقدم مصطلح «الثورة الكوبرنيكية» مثلاً صارخاً على معنى الثورة كحركة إلى الأمام لا تنعكس، فإن نشر كتاب نيكولاوس كوبرنيكوس **عن حركات المدارات السماوية** (*De revolutionibus*



(*orbium celestium* عام 1543 كان مؤشراً على ظهور فكرة الثورة بوصفها حركة دورية أو مدارية، أي بوصفها عودة إلى نقطة الانطلاق الأصلية. ففي أوروبا القرن السادس عشر، ساد اعتقاد على نطاق واسع، بأن هناك نظائر أرضية للحركات السماوية المهمة، أوحت بأن هذا الاستعمال للمصطلح يمكن أن يتعلق أيضاً بتطورات سياسية واجتماعية. وفضّل إحياء الفكر السياسي الكلاسيكي، الذي كان يميل إلى تصوير الدول جميعاً بوصفها تتحرك في دورات من النمو والانحطاط، هذا الاستعمال أيضاً. يصف كتاب **البَهَموت** (Hobbes, 1963 [1679]: 256) لتوماس هوبز أحداث الحرب الأهلية الإنجليزية وما أعقبها كدورة(*) (Revolution) بهذا المعنى بالضبط: إذ كانت «حركة دائرية للسلطة المتسيدة من خلال مغتصبَين من الملك الراحل إلى ابنه». وعلى النحو نفسه، وُصِفت الثورة المجيدة عام 1688، التي أطاحت بسلالة ستيوارت، في الأقل من لدن مؤيديها، بأنها «مجيدة» بسبب ما أسفرت عنه وبأنها «ثورة» لأنها حققت عودة إلى التكوين الحقيقي لإنجلترا، ومن ثم كإنهاء لدورة.

أثارت الثورة الفرنسية عام 1789 كل هذه المعاني المختلفة، غير أن المعاني التي تتعلق بالحركة إلى الأمام ولا تنعكس والتقدم الدوري حظيت بأهمية خاصة. في البداية، تم الاحتفاء بالثورة على نطاق واسع باعتبارها حررت شعب فرنسا من اضطهاد الحكم المطلق والتمييز الاعتباطي. وهكذا صار يُنظَر إليها باعتبارها كشفت الطريق أمام بقية أوروبا وكمؤشر على بداية حقبة جديدة في الشؤون الإنسانية معاً؛ وقد وصف الجذري الإنجليزي تشارلز جيمس فوكس سقوط سجن الباستيل بأنه «أكبر حدث في تاريخ العالم»، بينما سماها

(*) تستخدم كلمة revolution في اللغات الأوروبية بمعنيين، كجناس كامل: فهي تدل على حركات النجوم، كما تدل على التغيير السياسي، وقد حاولنا استخدام الجناس الناقص في العربية بين (الثورة) و(الدورة) لنقل هذا الاختلاف.

فريدريك هيغل في ألمانيا «الشروق الرائع». لكن الرعب اللاحق عند وصول نابليون إلى السلطة أثمر استجابة مختلفة تماماً، مما أوحى لكثير من المراقبين أن الثورة كانت قوة تدميرية هددت الملكية، والرزق، بل هددت حتى حياة أفراد كثيرين، وأن الحركة الدورية من الملكية المطلقة مروراً بالفوضى والرعب، وانتهاءً بالعودة إلى الحكم المطلق ـ الذي اتخذ هذه المرة صيغة دكتاتورية عسكرية ـ ربما كانت أيضاً أمراً لا مهرب منه حالما تم التخلي عن العملية النظامية في الإصلاح الدستوري. وكان الاعتقاد بوجود هذه الدورة شائعاً على نطاق واسع، ليس فقط لدى السياسيين المحافظين مثل مترنيخ وبسمارك، بل أيضاً لدى كثير من خصوم الإطلاقية الليبراليين، بل حتى إلى حد ما، لدى **الثوريين** أنفسهم.

مع ذلك استمر الليبراليون والاشتراكيون بإقران ثورة عام 1789 بالحركة إلى الأمام. وقد رأى فيها الليبراليون، وهم يتأسفون على العنف والفوضى اللذين قرنت بهما، برهاناً على أن الحكم المطلق يجب ألا يظل بلا تحديد. كان المطلوب، في رأيهم، إيجاد نظام من الحكم الدستوري يتيح للإصلاحات السياسية والاجتماعية الضرورية أن تمضي قدماً على نحو سلمي ونظامي. ومن هذا المنظور، لا يمكن للاختيار بين الإصلاح والثورة كأداتين للتغيير الاجتماعي أن يظهر إلا داخل الأنظمة السياسية الأقل تطوراً: أي في ظل ظروف لم تتحقق فيها بعد إقامة حكومة دستورية من دون عنف ويمكن إخماد الحركات من أجل التغيير السلمي.

يستخلص الاشتراكيون عبرة أخرى مختلفة من الثورة الفرنسية، إذ يرون أن اللجوء إلى العنف ينتج عن مقاومة الطبقة الحاكمة، وليس فقط عن غياب الحكم الدستوري. ولذلك كانوا يميلون إلى تصوير الدولة الدستورية باعتبارها أداة للهيمنة الطبقية. مع ذلك، ففي الوقت الذي وفّر نجاح الثورة نموذجاً قوياً وجذاباً للاشتراكيين، فإن

عاقبتها أيضاً قدمت تحذيراً مخيفاً: فاللجوء إلى الثورة، بمعنى الحركة إلى الأمام، والخوف أن تفلت عن زمام السيطرة هو الذي دفع إلى النقاشات الاشتراكية حول الإصلاح والثورة. وفي حين لم ينكر كثير من الاشتراكيين الطبيعة الطبقية للدولة، وأغرتهم مع ذلك النظرة الليبرالية إلى الحكم الدستوري، فاعتقدوا أنها وفرت الشروط التي تستطيع بها الطبقة العاملة وحلفاؤها التغلب على مقاومة الطبقة الحاكمة عن طريق الوسائل السلمية والدستورية ـ أي اعتقدوا، بعبارة أخرى، أن الثورة في ظل هذه الشروط لم تكن ضرورية ولا مرغوبة. وحوّل استيلاء «البلاشفة» على السلطة في الثورة الروسية الثانية عام 1917 هذه النقاشات بتقسيم مؤيدي النظرات المتصارعة إلى معسكرين متناقضين تناقضاً مطلقاً: الشيوعيين والثوريين الآخرين من جانب، والديمقراطيين الاشتراكيين كحركة إصلاح من جانب آخر.

ولم تكن التطورات اللاحقة رحيمة بأي من المعسكرين. إذ استمر تاريخ الثورة الفرنسية يلازم مؤيدي الثورة، مما أوحى بأن روسيا أيضاً لابدّ من أن يكون لها شهرها الدموي (Thermidor) ـ أي الشرط الذي تلتهم به الثورة، بعد أن تدمر النظام القديم، نفسها، ثم تنتقل لفرض قائد يحقق عودة النظام والاستقرار. وصف ليون تروتسكي (Trotsky, 1952) صعود ستالين إلى السلطة بهذه المصطلحات نفسها بالتحديد. وأوحى انهيار الشيوعية في أوروبا في الجزء الأخير من القرن العشرين وتكيفاتها مع الرأسمالية في أنحاء أخرى من العالم لكثير من المراقبين بنسخة أخرى من صورة الثورة كتقدم دوري: أي صورة الثورة الاشتراكية باعتبارها خطأً من الخطوط التدميرية بين الرأسمالية والرأسمالية. ومن ناحية أخرى، أحرزت الديمقراطية الاجتماعية الكثير من النجاح، الذي بلغ أوجه في تحقيق دول الرفاهية الغربية في حقبة مابعد الحرب العالمية الثانية، لكنها تخلت عن فكرة التغيير الاجتماعي الجذري، وكثير من نزعاتها القومية السابقة، وتطايرت إنجازاتها بالتدريج تحت تأثير الإصلاحات

الليبرالية الجديدة. ومازالت قائمة كحركة إصلاح حذر وتقدمي في أوروبا الغربية وبعض الدول الأخرى، ولكن فقط بتعديل سياساتها مع مطالب البرامج الاقتصادية والاجتماعية الليبرالية الجديدة.

إذا كان النقاش القديم عن المزايا النسبية للإصلاح والثورة قد اختفى إلى حد كبير عن الخطاب السياسي، سواء في الغرب أو في بقية البلدان، فإن الرغبة في التغيير الجذري الأصولي مازالت لم تختف، ليس فقط في ما تبقى من الحركة الاشتراكية بل أيضاً في الأصوليات الدينية في أميركا الشمالية المسيحية وأجزاء من العالم الإسلامي، وفي الحركات من أجل إصلاح الدول الفاسدة والتسلطية، والقوميات المتعددة الساخطة، ونزعات البيئة الجذرية، وعناصر من الحركة المضادة للعولمة. مع ذلك، ولأن قدرات الدول على تدبير شؤونها الخاصة يبدو أنها وضعتها العولمة موضع المساءلة، ولأن كثيراً من اهتماماتها تتعدى حدود الدولة، فإن هذه الحركات نادراً ما تفهم موقفها من خلال الاختيار الصارم بين الإصلاح والثورة.

لكن الثورة بالمعنى المحدد بتغيير الحكم لم تختفِ، بل هي غالباً ما تدعى الآن باسم آخر، وهو الانقلاب العسكري، ونادراً ما تثير المقابلة السابقة مع الإصلاح. أحياناً تنفع كوسيلة لمعارضة الإصلاح، لكنها في أحيان أكثر، على الأقل في الاستهلاك الشعبي والدولي، غالباً ما تُقدَّم كانقطاع مؤقت عن ممارسات الحكومة الاعتيادية، ومن ثم كفسحة تتاح يمكن أن يحدث فيها إصلاح تلزم الحاجة له.

باري هندس

انظر أيضاً: **الاشتراكية، التطور، الجذري، الدولة، الديمقراطية، الطبقة، الليبرالية.**

أ الأصلي (Indigenous)

تحدد جماعات الشعوب **الأصلية** أنفسها من خلال التماهي والتطابق القوي مع المكان. ويتعارض هذا مع الهويات التي تتغير عبر التاريخ وتتطابق مع قدرتها على صنع التاريخ. وهكذا انبثقت كلمة **أصلي** (Indigenous) حين أطلقتها الإمبراطوريات الأوروبية «الصانعة للتاريخ» على الشعوب التي أخضعتها استعمارياً كأهل البلد، أو الهنود، أو السكان الأصليين، بمزيج من الإعجاب بسيادتهم السابقة وشيء من الاحتقار الملحوظ لافتقارهم الظاهر إلى الحداثة.

وبعد أن غرق مصطلح «الأصلي» في خضم أمواج القوة الاستعمارية في القرن التاسع عشر، أطل المصطلح من جديد بإيجابية أكثر بوصفه هوية مابعد استعمارية في الثمانينيات والتسعينيات في إثر الحركات السياسية التي باشرتها الشعوب الأصلية المنتشرة في عموم أرجاء العالم، حتى بلغت أعلى نقطة حين أُعلِنَ عام 1993 أنه «سنة الشعوب الأصلية». وكان يبرز في طليعة «اللوبي السياسي الأصلي» الشعوب الأميركية الأصلية في كندا والولايات المتحدة، وشعوب القطب الشمالي مثل «سامي» (Sami) في فنلندا، و«الموري» (Maori) في نيوزلندا، والشعوب الأصلية في أستراليا. وتحظى الشعوب الأصلية في الغالب بامتياز أن تطالب لكونها أمة بحقوق سابقة على أراضيها الداخلية. وقد تعود أسبقيتها إلى احتلال سابق عن طريق الهجرة، ثم اغتصبته منها سلطة استعمارية ما (كما هو الحال في نيوزلندا)؛ أو يحددون هويتهم بأنهم أصليون إذا كان احتلالهم قديماً جداً بحيث يبدون وكأنهم من أرومة البلد وإذا كانت ثقافتهم واقتصادهم مختلفين جداً عن ثقافة الأمة أو الشعب الذي يحيط بهم. هكذا يمتاز سكان الغابة «الكالاهاري» بأن اقتصادهم قائم على جمع الصيد عبر حدود الدول الأفريقية، و«الداليتس» في شبه القارة الهندية يقومون بدور محدود تقليدياً في الاقتصاد، وينحو «الأينو» في اليابان

إلى الابتعاد عن الاقتصاد الياباني. غير أن «الباسكيين» في الحدود الغربية الفرنسية والإسبانية لا يتحددون بأنهم أصليون برغم أن احتلالهم قديم ولغتهم فريدة، والسبب هو كونهم مندمجين اقتصادياً في فرنسا وإسبانيا.

انبثقت فكرة الشعوب الأصلية القابلة للحياة حول العالم كجزء من جهد نزع الاستعمار الذي قلب التراتبات الداروينية الاجتماعية والمفهومية الاستعمارية. وكانت هذه النظرة الاجتماعية تميل إلى رؤية الأعراق المختلفة باعتبارها تمثل مراحل في الارتقاء المادي والثقافي عند الإنسان. هكذا كان يُنظَر إلى السكان الأصليين الأستراليين، في مطلع القرن العشرين، باعتبارهم «يكشفون عن خواص تشريحية نادرة جداً في أعراق الإنسانية البيضاء، لكنها في الوقت نفسه اعتيادية في الأنماط القردية» (Duckworth, 1904: 69). لم يكن يُنظَر إليهم بوصفهم ثقافات قابلة للحياة أو حديثة، وكان من المتوقع أن يتلاشوا بسبب معوقاتهم الجسدية والثقافية. وقام المنظور الجديد في النسبية الثقافية، الذي انبثق من الفكر الأنثروبولوجي، بتسوية التراتبات الارتقائية ونحا إلى رؤية الشعوب الأصلية باعتبارها تمتلك ثقافاتها وحضاراتها الخاصة من دون الإحالة إلى أوروبا كأعلى مستوى في الإنجاز. وهكذا كان على الشعوب الأصلية، بعد أن استردت مبدئياً شيئاً من الكرامة والعدالة، أن تصارع لاسترداد أساس اقتصادي مفقود، كان يتركز في الأساس على امتلاك أراضي الأجداد وحقوقهم في استغلالها، وهي أراضٍ ضُمَّت في الغالب داخل الدول القومية في العالم الجديد.

عام 1972 أقدمت الأمم المتحدة على خطوة مهمة حين كلفت «مفوضية منع التمييز العنصري وحماية الأقليات» بإجراء «دراسة لمشكلة التمييز العنصري ضد السكان الأصليين» على نطاق عالمي (Cobo, 1986-1987). وفي حين نقل التقرير تفاصيل الطرق التي

1

حُدِّدت بها الشعوب الأصلية وكيف صنَّفتها الحكومات في عموم أرجاء العالم (وغالباً ما كان الأمر يتعلق بأن هذه الشعوب «لا تتوافق» مع معايير التطور، بل حتى استناداً إلى مظهرها)، فقد قامت بنقلة مهمة نحو التعريف الذاتي: «يجب أن يجري التأكيد الأساسي على أن السكان الأصليين يجب أن يُعرَفوا وفق إدراكهم الخاص ومفهومهم عن ذواتهم في علاقاتهم بالجماعات الأخرى» (Cobo, 1986-1987; Dodson, 1994: 5). وتقدم وثيقة الأمم المتحدة هذا الحق في الهوية مع ربطه بحقوق الإنسان: «للجماعة حق السيادة والسلطة في تحديد من ينتمي لها، من دون تأثير خارجي» (Cobo, 1986-1987; Dodson, 1994: 5). ويلاحظ الزعيم الأسترالي الأصلي ميك دودسن (Mick Dodson) أن التعريف الذي تقدمه هذه الدراسة «يظل نقطة الإحالة الرئيسة للجماعة الدولية»:

«إن الجماعات والشعوب والأمم الأصلية هم أولئك الذين يعتقدون أنفسهم، وقد امتلكوا استمرارية تاريخية مع مجتمعات ما قبل الغزو وما قبل الاستعمار التي تطورت على أراضيهم، متميزين عن القطاعات الأخرى من المجتمعات التي تطغى الآن على هذه الأراضي، أو أجزاء منها. وهم يشكلون في الوقت الحاضر قطاعات غير مهيمنة من المجتمع وعازمون على المحافظة على أرض أجدادهم وتطويرها ونقلها إلى الأجيال المقبلة، وعلى هويتهم الإثنية، كأساس لوجودهم المتواصل كشعوب وفق أنماطهم الثقافية الخاصة، ومؤسساتهم الاجتماعية وأنظمتهم القانونية» (Cobo, 1986-1987; Dodson, 1994: 5).

من الواضح أن هذا التعريف يحاول أن يضع الشروط التي يمكن تحتها ضمان الاستمرارية الثقافية ومواصلة التطور الاجتماعي. ومن الناحية الواقعية، كان على هذا التطور أن يتنافس مع بنود أخرى في برامج عمل الحكومات، وفي كثير من الأحيان ضد المصالح

المتنافسة لشركات التعدين، أو المؤسسات الصناعية لصيد الأسماك، أو الرعويين، أو خدمات توليد الطاقة الكهربائية. وفي كثير من الحالات كانت السياسات الحركية ومازالت الأداة بيد **الجماعات الأصلية** في صراعاتها هذه، إذ يشكلون تحالفات مع الجماعات التي تدافع عن البيئة أو التنظيمات غير الحكومية. وفي أمثلة أخرى تم عقد صفقات مع الحكومات أو الشركات وبهذه الطريقة صارت الشعوب الأصلية تمارس بعض السيطرة على الفعاليات التي تجري فوق أراضيها وتجني الرسوم أو تأخذ حصتها من العملية. وفي السنوات الأخيرة ظهر مفهوم المراهنين المتعددين كطريقة للاعتراف بالمصالح المتعددة للجماعات المختلفة على الأراضي مثل المتنزهات العامة. إذ قد تنتمي هذه من ناحية الاسم إلى لقب أصلي محلي، لكنها من الناحية الفعلية يستعملها السيّاح، والمعدِّنون، والعلماء، وغيرهم.

ركزت الأبحاث الجينية المتأخرة حول خلق الأطعمة المعدَّلة جينياً و«مشروع الجينوم الإنساني» الأنظار على حقوق الشعوب الأصلية في حماية الحامض النووي الخاص بها (والخاص بنباتاتها) من الباحثين الحيويين المعدومي الضمير أحياناً الذين يعملون لمصلحة الوكالات الحكومية أو شركات البحث الصيدلي. وفي حين حظي البحث الناجح بالتقدير بكل معنى الكلمة، فقد كان على الشعوب الأصلية التي شملها البحث أن تقاتل من أجل أن تعود لها أملاكها البيولوجية، تماماً كما كانوا بحاجة إلى تأكيد حقوق ملكيتهم الفكرية في التصميم والأعمال الفنية التي تم الاستحواذ عليها لسنين طويلة. وفي هذه المنطقة، أُنجز قدر مهم من النقد الثقافي لـ «تصحيح» الانتقاص أو النماذج التنميطية في تمثيل الشعوب الأصلية في الصحافة أو في الإنتاج الثقافي. وظهر مفهوم **تقرير مصير الأصليين ذاتياً** في السبعينيات كأداة للشعوب الأصلية لاسترداد سيطرتها على إنتاجها الثقافي والاقتصادي. وهكذا أنتجت **الحركات**

السياسية الأصلية شيئاً من النهضة الثقافية العالمية، وإن كان مازال الطريق طويلاً أمام التقدم في حقوق الإنسان والنجاح الاقتصادي.

ستيفن ميوك

انظر أيضاً: **الاستعمارية، حقوق الإنسان، البلد، مابعد الاستعمارية.**

الأصولية (Fundamentalism)

بدأت **الأصولية** في الدوائر البروتستانتية المسيحية في بواكير القرن العشرين، وقد استعملت على نطاق واسع كمصطلح ازدرائي لوصف الخصوم الموهومين ـ الذين غالباً ما يكونون دينيين و/أو سياسيين، وليس لوصف المرء لنفسه. وفي الأصل كان استعمالها ينحصر في النقاشات داخل النزعة البروتستانتية الإنجيلية (القائمة على **الإنجيل**)، وهي تستخدم الآن للإشارة إلى أي شخص أو جماعة تتسم بالتشدد والصرامة وعدم التسامح والتسلح. وللمصطلح استعمالان، الأقدم منهما إيجابي لوصف الذات، ثم تطور لاحقاً إلى استعمال انتقاصي هو الآن واسع الانتشار. وكظاهرة، فإن الأصولية هي تكوين ثقافي خاص، ديني/أيديولوجي، وسياسي لم يزدهر إلا في الرأسمالية المتأخرة.

ومنذ تفجير «مركز التجارة العالمية» في 11 أيلول/سبتمبر 2001، اكتسب المصطلح ذيوعاً واسعاً، هو في الأغلب انتقاصي. وهكذا اعتُبر من يُعتقد أنهم مسؤولون عنه **أصوليين إسلاميين**، بينما وُصِفت الولايات المتحدة الأميركية نفسها بأنها **أصولية سياسية** (Ali, 2002). وقمع إسرائيل للفلسطينيين يقف وراءه **اليهود الأصوليون**، في حين أن الفلسطينيين أنفسهم هم أيضاً **أصوليون**. وغالباً ما تكون الأصولية مرادفة للإرهاب، أو هي تصبح في الأقل في الاستعمال الشعبي أساس الإرهاب. وهناك استعمال مهم آخر هو في ما ينكره

أ

الليبراليون الجدد من مواقف يُحكم عليها بأنها غير عملية: ويتمثل أشهر الحالات عليها في **الأصولية النسوية والأصولية البيئية.** في مثل هذه الحالات، تتبادل الأصولية المواقع مع «الفاشية». والافتراض في ذلك أن أي شيء يهدد الثقافة الغربية الليبرالية يكون أصولياً من حيث التعريف.

تجعل اقترانات الأصولية بالالتزام غير العقلي والتعصب والتسلح والإرهاب منها مصطلحاً مفيداً. فهو يسمح لثقافة غربية مهيمنة ومجتمع قوي تقوده الولايات المتحدة بصورة عدوانية، أن يسيطر على خصومه بوصفهم أعداءً على نحو لا ينصلح للقيم السائدة في «الحرية» و«الديمقراطية». ويقدم المصطلح تبريراً للاضطهاد العنيف الذي يتعرض له من يعارضون هذه القيم. مع ذلك، فإن استعمال «الأصولية» هو نفسه خديعة مصطلح يأتي من داخل الثقافة الغربية المسيحية. وهكذا تصبح الطريقة التي يتسم بها التعارض مع المسيحية طريقة لتناول التعارض في مواقف أخرى، سواء أكانت صراعاً دينياً أم سياسياً أم ثقافياً. ويشكل هذا الاستعمال مثالاً على جهد مبذول لفهم التعارض ومحاولة لإنكار إمكان حل هذا التعارض على السواء.

بدأ المصطلح كوصف إيجابي للذات، يكمن تاريخه في البروتستانتية الأميركية (Marsden, 1980). وقد استعمله في البداية عام 1920 كيرتس لي لاوس (Curtis Lee Laws) في **المجلة المعمدانية** (*Watchman-Examiner*)، وفيه يتحدث عمن «يخوضون حرباً ملكية دفاعاً عن الأصول»، من يؤمنون ويدافعون عما صار يُعرف حديثاً بأنه **أصول الإيمان.** وكان يشير إلى سلسلة من 12 كراساً، طبعت بين عامي 1915 و1920، أفرزت بعض المذاهب المسيحية الخاصة، ودافعت عنها ضد انتهاكات الحداثة اللاهوتية والليبرالية: العصمة أو الحقيقة الحرفية **للكتاب المقدس**، مولد المسيح من عذراء، الافتداء

التعويضي للمسيح، بعثه الجسدي، واقعية المعجزات، ألوهية المسيح، والمجيء الثاني للمنقذ عند نهاية التاريخ.

بقيت **الأصولية المسيحية** فريدة مادامت تنتقي بعض المواقف وترتفع بها إلى مستوى المطلقات. وهذه الأصولية جماعة متفرعة عن المسيحية الإنجيلية (Harris, 1998)، غالباً ما تدعو نفسها بـ «الإنجيلية المحافظة». وبرغم أنها ترتبط بمختلف فرق الإحياء في أوروبا والولايات المتحدة، فإنها تشكك بالطبيعة الحماسية والانفعالية لهذه الحركات، التي تشمل الآن أصولية العنصرة (Pentecostalism) والعجائبية (Charismatics).

تُعرَّف الأصولية المسيحية أيضاً بما تعارضه: النزعة الرومانية، الاشتراكية، الإلحاد، الفلسفة الحديثة، النزعة الروحية، داروين ونظرية التطور، اللاهوت الليبرالي (البروتستانتي)، واستعمال المناهج النقدية في تأويل **الكتاب المقدس**. وكرد فعل، يتمثل عماد الأصوليين في عصمة **الكتاب المقدس**، والاعتقاد بأن «الكتابات المقدسة تخلو من الخطأ والغلط في كلِّ ما تعلِّمه» (Boone, 1989: 26). تؤشر العصمة الاعتماد على نص، هو في هذه الحالة **الكتاب المقدس**. وهي جهد في أيديولوجيا مفككة الأوصال، يحدوها دافع للسيطرة لا يسمح بأي انحراف. وتشمل الأصولية المسيحية أيضاً نزعة تشريعية (أي الاعتقاد بسبع مراحل أو تدبيرات من الخليقة إلى حكم المسيح النهائي)، وحركة التقديس «الكسويكية» (الانتصار الشخصي على الخطيئة، والاعتراف بالمسيح ودعم المبشرين)، والتأكيد على الهداية الشخصية، والصلاة وقراءة **الكتاب المقدس** يومياً، ونمو الكنائس الكبيرة، والحروب العامة حول التطور مقابل نزعة الخلق، والإجهاض، وعقوبة الإعدام.

إذاً كيف تحوّل مصطلح الأصولية، بتاريخه المتميز في البروتستانتية الأميركية، مصطلحاً شاملاً صار يُعزى إلى المسلمين

والهندوس واليهود والنسويات والبيئويين وحتى الاقتصادويين (في أستراليا)؟ بدأت سمات الاستخدام الواسع للمصطلح في إطار صراعات البروتستانتية المسيحية، ليتحرك من وصف الذات إلى إلصاقه بالخصوم. وكانت المرحلة الأولى من هذا الانتقال عزوه إلى صور دينية عصبية أخرى، ثم إلى صور غير دينية من المعارضة السياسية.

وكان السياق الاجتماعي والثقافي والاقتصادي للأصولية المسيحية يتمثل في الأزمة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى. فحقبة موسيقى الجاز، والثورة الروسية، والجذرية الاجتماعية في أميركا في فترة الحرب، والتجريبية الثورية في الفنون والمعمار، والأخلاقية الجنسية المتغيرة بسرعة كبيرة، كل ذلك أدى دوراً فيها. كانت الأصولية المسيحية طريقة في الاهتمام بمثل هذه التغيرات، ولاسيما عند الطبقات الدنيا الوسطى والعاملة، التي غالباً ما تكون قروية، خارج الكنائس المسيحية الرئيسة، التي يشعر أعضاؤها بالأمان اقتصادياً ويحسون بقدر من السيطرة. عند من يشعرون بحس أقل في السيطرة، فإن اجتماع فقدان الأمان الاقتصادي ـ الأزمات النقدية في العشرينيات والثلاثينيات، والتخلي في ما بعد عن «اتفاقية بريتون حول الغابات» عام 1973 ـ مع الفرز القروي قد أثمر موقفاً وفّرت فيه يقينيات الأصولية مصدراً أيديولوجياً ضد تغير الرأسمالية الدائم، والتفتت، وإذا استعرنا لغة **البيان الشيوعي**، صهر كل ما هو صلب في الهواء.

على الغرار نفسه، نُسبت الأصولية إلى الطوائف الشيعية في الإسلام وإلى أتباع راما في الهندوسية. وقد أظهرت كلتا الجماعتين ميولاً مماثلة: استجابة الطبقات الريفية والحضرية العاملة والبورجوازية الصغيرة للحضور المتزايد للرأسمالية والثقافات المرتبطة بها. وهذه الاستجابة صريحة في مناهضتها لأميركا والنزعة

الرأسمالية، وإن كانت تصاغ بمصطلحات دينية، لكنها لم تكن لتحدث لولا حضور الرأسمالية. وقد وصف الشراح هذه الحركات بأنها أصولية، لأنهم معتادون على استعمال هذا المصطلح في الغرب.

ومثل الأصولية المسيحية، تمتاز هذه الحركات بأنها مسلحة سياسياً. فمن ناحية، يتوقع الأصوليون نهاية العالم، والانتقال الفوري إلى «السماء»، ليكونوا مع المسيح، أو مع الله، أو حتى مع راما؛ ومن ناحية أخرى، يتدخلون مباشرة في السياسة. فطالبان في باكستان وأفغانستان، والأكثرية الأخلاقية المعطلة الآن في سعي جيري فالويل (Jerry Falwell) أو بات بوخانان (Pat Buchanan) للمنصب الرئاسي، وحركة الهندو السياسية الواسعة لدى حزب باراتيا جاناتا (Bharatiya Janata) في الهند، هي كلها جزء من الحراك السياسي الذي تقدمه الأصولية. والمفارقة أنه في حين يعمد السياسيون الأميركيون إلى ضمان أصوات الأصوليين (وغالباً ما يصرح المرشحون للرئاسة بأنفسهم أنهم «ولدوا من جديد» مسيحيين)، فإن الأصوليين حين يبقون خارجيين يتحولون إلى تهديد للمجتمع الغربي. وهكذا، فإن الإرهاب ضد الولايات المتحدة وإنجلترا وأستراليا هو فعل ما يُسمى بالأصوليين، أما الإرهاب الداخلي فلا.

والمكانة المركزية للفرد الخاص، التي تكون نفسها في التقوى الشخصية والخلاص، هي أيضاً فعل التنوير والثقافة الليبرالية. على أن هذا التكريس الشديد على مستوى خاص يكون ذاته في الفعل الجمعي يُنظر له كعصبية لا تتوافق مع التسامح السمح المفترض للثقافة الرأسمالية.

وبرغم أن للأصولية ارتباطاتها بالنزعة اللاعقلية فهي تطور عقلي متميز، هو وريث للتنوير بقدر ما وُصفت المعتقدات والممارسات الروحية بأنها «عصر جديد». في المسيحية ينطوي هذا على ملاءمة

الكتاب المقدس للمواقف العلمية حول العصور الجيولوجية والارتقاء، وفي الافتراضات الضمنية بأن الحقائق الإلهية هي اقتراحات مفترضة. والأصولية الإسلامية والهندوسية هما أيضاً عقليتان، لأن كلتيهما تعمل بحقيقة مفترضة، ولا مجال لإنكار الأحكام الواضحة في كتاباتهما المحترمة.

ولا تقتصر الأصولية على كونها عقلية، بل هي أيضاً نصية، إذ لا يمكن لأي صورة من الأصولية الدينية أن توجد من دون نص مقدس. ويُفهَم هذا النص بطريقة جديدة، باعتباره الكلمات العصماء لمحمد، ومن ثم لله، أو للرب، أو لراما. وبهذه الطريقة يستطيع مختلف الزعماء أن يموِّهوا على مرجعية دعاواهم الخاصة بتمريرها تحت مرجعية النصوص المقصودة.

هناك إذاً سلفية زائفة، وادعاء وجود جماعة أسطورية، أصلية، عضوية يريد الأصوليون استردادها قبل الانتهاب الأخلاقي والسياسي للمجتمع الحديث. ويكمن التناقض العميق هنا في أن الأصوليين يسعدون في استعمال أي تقنية من أي نوع تتوفر تحت أيديهم لنشر سلفيتهم الزائفة: التلفاز، الفيديو، الإنترنت، وسائل الاتصال. مع ذلك فهذه الأفكار ـ مثل مجتمع العهد الجديد، أو مجتمع المدينة في زمن محمد، أو المجتمع الهندوسي قبل الإسلام والغزوات البريطانية ـ هي أساطير تعبّر عن أيديولوجيا معارضة، برغم أن هذه الجماعات المتخيلة تتميز باللامكان وهي قمعية في ما يتعلق بالجنس والعرق والجنسية والأخلاقية.

مكّن التركيز واستفحال سمات الأصولية الدينية ـ المعارضة لبعض عناصر الرأسمالية، والتسلح، واللاعقلانية، والتعصب ـ من استعمال المصطلح لتطبيقه على الحركات السياسية والثقافية التي ليست بحركاتٍ دينيّة بالضرورة. بينما تُرِكت سمات أخرى ظهرياً، مثل الاستناد إلى نص مقدس والسلفية الزائفة، وهكذا صار هذا

المصطلح من المستكرهات. بهذه الطريقة، يمكن وصف النزعة النسوية، والبيئوية، والفوضوية، وحركات المستهترين والسحاقيات بأنها أصولية. في كل حالة، يشير استخدام المصطلح إلى معرفة معارضة الصور المهيمنة للرأسمالية والثقافة الليبرالية، سواء أكانت في الجانب الأبوي، أم الانحلال البيئي، أم الرأسمالية نفسها، أم ثقافة مهيمنة ذات جنسية متعددة.

رولاند بوير

انظر أيضاً: **العولمة، المحرقة، الغرب.**

الإعاقة (Disability)

الإعاقة مصطلح حديث ومن ثم متحول إلى حد ما في ما يتعلق بالممارسة السياسية و/أو نظريات الهوية. في الأحاديث السياسية، صار يحل محلَّ النظائر السابقة مثل «المعوقين» (Handicapped) و«المقعدين» (Crippled): وفي الولايات المتحدة، على سبيل المثال، غُيِّرت تسمية قانون تعليم جميع الأطفال المعوقين لعام 1975، فصار عام 1990 قانون تعليم الأفراد ذوي الإعاقات. ومع مرور الأميركيين بقانون الإعاقات عام 1990، دخلت «الإعاقة» لغة التجارة اليومية وقانون الاستخدام، تحت العنوان الآتي: «تعني كلمة «الإعاقة»، في ما يتعلق بالفرد: (أ) عوَقاً جسدياً أو عقلياً يحد مادياً من فعالية واحدة أو أكثر من فعاليات الحياة الأساسية لذلك الفرد؛ أو (ب) تسجيلاً لذلك العوق؛ (ج) النظر إلى الفرد باعتباره يمتلك ذلك العوق». وقد تطور **قانون الإعاقة** خلال السنين الثلاثين الماضية بالترادف مع **حركة حقوق إعاقة** واسعة (يشار إليها في المملكة المتحدة أحياناً بالحروف الأولى منها: DRM) تبحث عن إعادة تعريف للإعاقة باعتبارها قضية اجتماعية وسياسية أكثر منها قضية عوق فردي:

ما يسمى بـ «النموذج الاجتماعي» في المملكة المتحدة و«نموذج جماعة الأقلية» في الولايات المتحدة كان الإطار الموجه لمنظري الإعاقة منذ السبعينيات، دافعاً بقوة تتضاعف نحو اعتبار الإعاقة صورة من الاضطهاد الاجتماعي، والاستجابة المناسبة هي واحد من الحقوق المدنية وليس العناية الصحية أو الاجتماعية» (Williams, G., 2001: 125).

برغم الاستخدامات المتأخرة، فإن «للإعاقة» تاريخاً أطول بكثير من هذا، ويبدو أنها التصقت التصاقاً وثيقاً في الجزء الأكبر من حياتها بالعوق والعجز. إذ ترتبط بعض أقدم مظاهرها، في أواخر القرن السادس عشر وبواكير القرن السابع عشر، بالقانون والعقد وليس بالعوق الجسدي: «عدم قدرته (Disabilitie) على الإيفاء بوعده» (Lupton, 1580)؛ «انظر كيف تعوقك هذه العادة عن مصالحك» (James I, 1604). ويستمر فهم أوسع للإعاقة في الخطاب القانوني خلال القرن العشرين، جامعاً بين الإقرار بوجود عائق جسدي أو عقلي وبين معنى أكثر ضبابية للعائق بشكل عام: «محدثاً المضايقات، والإعاقات، والآلام والاضطرابات العقلية المذكورة» (Tucker, 1768-1774)؛ «الإعاقة القانونية الأخرى هي مطلب العمر» (Blackstone, 1765-1769).

في الأمم التصنيعية خلال القرنين الماضيين، كانت الإعاقة تميل إلى الظهور كقضية سياسية بعد الحروب مباشرة (بسبب الحاجة إلى صياغة برامج للعناية بالجنود الجرحى) وخلال فترات الهلع التي تجتاح السكان و«الشخصية القومية»، وقد غذت أخراهما نشأة علم الأنسال (Eugenics) في بواكير القرن العشرين. في بواكير القرن التاسع عشر، أشعل بعض الشواذ مثل كاسبر هاوسر (Kaspar Hauser) وفتى أفيرون البري (Wild Boy of Aveyron) اهتماماً كبيراً بالإعاقات المتعلقة بالكلام والسمع، والحقيقة في العلاقة بين الكلام



والعضوية في الجنس البشري؛ وخلال القرن التاسع عشر، كما أوضح دافيس (Davis, 1995)، طور المنظرون الفرنسيون مثل أدولف كيتيليه (Adolph Quetelet)، وفي مابعد المنظرون الإنجليزيون مثل فرانسيس غالتون (Francis Galton) تفسيرات للسمات الإنسانية «المعيارية» وتفسيرات مقابلة لها «للحالات الشاذة» في ما يتعلق بالذكاء والسمات الجسدية. وقد طبقت هذه النظريات بعدئذ على علم الجينات الناشئ وعلى نظريات العرق والثقافة التي اقترحت تراتباً تطورياً للأعراق يبلغ أوجه في «الأوروبي الغربي». (عام 1866، مثلاً، اقترح ج. لانغدون داون (J. Langdon Down) الجسيم الثلاثي ـ 21 (Trisomy-21)، المعروف الآن على نطاق واسع باسم أعراض مرض داون، بأنه «نزعة منغولية» لأن سماته الجسدية قُرنت بوجوه سكان آسيا الوسطى واعتقد أنه مؤشر على فترة أقدم من تطور النوع الإنساني). والنتيجة الغريبة لمثل هذه النظريات، عند فهمها حرفياً (وهو ما كان يحصل في العادة)، كان الإيحاء بأن الغالبية العظمى من الجنس البشري في القرن التاسع عشر إنما كانت قاصرة على نحو فظيع عن مجاراة السمات النوعية المنسوبة للأوروبيين الغربيين. وهذا ما يوحي بدوره بأن الغالبية العظمى من الجنس البشري في القرن التاسع عشر يمكن أن يقال عنها إنها **معاقة** (Disabled).

ولم يحصل إلا في أواخر الستينيات، مع مجيء **نصرة حقوق الإعاقة**، أن صارت «الإعاقة» تدل على صنف من الهوية الإنسانية يتساوق (ولكنه يتميز أيضاً) مع العرق والطبقة والجنوسة والجنسية. فتم استبعاد «الإعاقة» بالذات من لغة قانون الحقوق المدنية في الولايات المتحدة لعام 1964، والإبقاء على العوق الجسدي والعقلي كقضية قانونية واجتماعية تهتم بها صور أخرى من «سياسات الهوية». وتتمثل الرواية المعيارية لتاريخ نصرة حقوق الإعاقة في الولايات المتحدة في تفسير ج. ب. شابيرو (Shapiro, 1993)، الذي يتطرق

إلى تفاصيل الحركة من أصولها في منطقة ساحل سان فرانسيسكو في الستينيات والسبعينيات. وينطوي هذا التاريخ ليس فقط على محاولةٍ لنمذجة حقوق الإعاقة في حركة الحقوق المدنية في الخمسينيات والستينيات، بل أيضاً على محاولة تتصل بها في «نزع الصفة الطبية» (Demedicalize) عن الإعاقة، للنظر إليها لا كقضية خصائص نوعية شاذة تتطلب معالجة أو مداواة بقدر ما هي تأليف سيال من الوسوم الاجتماعية، والإجراءات الحية، والمعالجات القانونية. ويظل هناك استعمال عامي، أيضاً، تعرَّف فيه الإعاقة بأنها وضعية متغيرة أو مؤقتة، كما هو الحال حين **يتعرض** العمال **للإعاقة**، أو يوضع لاعبو كرة القدم في **قائمة المعوقين لمدة 15 يوماً**. (في مثل هذه الأحوال تفسر مرونة الإعاقة بصراحة على أنها الجهاز القانوني الذي يضمن تعويض الإعاقة أو يسمح لفرق كرة القدم أن تعدل من قوائم لاعبيها).

كشفت الإعاقة وقضايا الإعاقة عن ظهور سريع في نقاشات التسعينيات حول التصحيح السياسي، حين انصرف الانتباه إلى عبارات مثل «يتعرض للتحدي الجسدي» و«قادر بطريقة مختلفة». وعلى العموم، تُقابل مثل هذه العبارات بنوع من السخرية أوحت بقلق كبير حول ما يشكل الخطاب «المهذب» عن الناس ذوي الإعاقات. واستجابة لها، رأى بعض الناس من ذوي الإعاقات أن يعيدوا إحياء اللقب «معوق» بما يشبه كثيراً السبب الذي دعا منظري المستهترين والسحاقيات في أواخر الثمانينيات إلى إحياء مصطلح «اللوطي» واستخدامه كدلالة.

في الوقت نفسه، احتفظ مصطلح «المعاق» بكثير من وظائفه الحيادية، في عصر ما قبل التنوير؛ ولذلك فحين يستخدمان في سياق يتعلق بالأشخاص فإن مصطلحي «المعاق» و«الإعاقة» يميلان إلى الدلالة على مرض أو علامة مرض، لكنهما حين يستخدمان في



ما يتعلق بالأشياء فغالباً ما يترادفان مع «انعدام الفعالية»، كما هو الحال حين يتكلم المرء عن **تعطل وظيفة** في جهاز الحاسوب، أو **عطل منبه التدخين** في شقة ما. في مثل هذه الحالات، لدى المصطلح خصوصية (تدل على انعدام قدرة الشيء على أداء وظيفة) لا يمكن أن تتساوق مع الأشخاص؛ إذ من المألوف كثيراً أن يتحدث المرء عن شخص باعتباره معاقاً بكامله وليس الإشارة إلى ذراعه أو جهاز المناعة عنده باعتباره معاقاً. وحينئذ ربما يكون أنصار حقوق الإعاقة المعاصرون يفضلون معنى «المعاق» المستخدم بوجه عام في ما يتعلق بالأشياء على المعنى الذي يبدو أنه يهيمن على فهمنا للأشخاص.

مايكل بيروبي

انظر أيضاً: **التصحيح السياسي**، **اللواط**، **المستهتر والسحاقية**، **المعياري**.

الافتراضي (Virtual)

منذ أن أَخِذَ مفهوم **الافتراضي** ليعني شيئاً ما يوجد من حيث التأثير وليس في الواقع، شيئاً يُفهَم على أنه واقعي، صار منذ أواخر الثمانينيات يدل على التخييل الذي تحدثه الوسائل التكنولوجية. ويتمثل أشهر استعمال له في مصطلح **الواقع الافتراضي**. صار «الافتراضي» يدل على إدراك الواقع بوصفه تخلقه (في الأساس) الوسائل الرقمية المستوحاة من الحاسوب.

تلاحظ التعريفات المعجمية «للافتراضي» أنه كثيراً ما يُستعمَل للإشارة إلى شيء ما يوجد في الذهن، أو متخيل، أو يخلقه أو يُخيِّله الحاسوب. وتتضمن مادة «الافتراضي» في **معجم أكسفورد الإنجليزي** من بين ما تتضمنه من استعمالات للكلمة أنه شيء «يوجد في جوهره أو أثره، وإن لم يكن وجوداً صورياً أو فعلياً؛ فيسمح بأن

أ

يُطلق عليه الاسم بقدر ما يتعلق الأمر بالأثر أو النتيجة». ويقدم **معجم أكسفورد الإنجليزي** أيضاً تعريفاً من نظام الحاسوب: «لا يوجد مادياً في ذاته ولكن يجعله البرنامج المرن يبدو أنه يوجد من وجهة نظر البرنامج أو المستخدم».

في الاستعمال المعاصر غالباً ما يستعمل «الافتراضي» كنعت يدل على شيء يقترب من الحقيقة، كما في القول: **يفترض أنه مؤكد**، بمعنى أنه «مؤكد تقريباً». وفي عالم الممارسة التكنولوجية هناك إحالة إلى «الافتراضي» بوصفه بناء تكنولوجياً يراد منه أن ينقل عن طريق الحواس و/أو الخيال إحساساً بالواقع. وغالباً ما يستعمل مرتبطاً بالوسائط البصرية التي يحدثها الحاسوب، كما في «الواقع الافتراضي». وفي عالم النظرية الثقافية والنقدية أفاد «الافتراضي» باعتباره حكماً عن الواقع وأصالة التجربة، يتميز بعلاقة ثنائية مع الواقع. في كتاب **المصطنع والاصطناع** (*Simulacra and Simulation*)، مثلاً، يصنف جان بودريار (Baudrillard, 1994) الافتراضي على أنه ينتمي إلى صنف التخييل، لأشياء ليست واقعية لكنها واقع، أو تمثيلات تحل في النهاية محل الواقع.

في كلتا الحالتين يرتبط «الافتراضي» ارتباطاً لا فكاك منه بخطاب الأصالة. فهو يتصل مفهومياً بالحداثية وبالتغيرات في التفكير الأصلي والواقعي اللذين أحدثهما مجيء تقنيات التسجيل (بدءاً من تقديم الهاتف والحاكي في أواخر القرن التاسع عشر، وربما قبل ذلك مع اختراع المطبعة والإنتاج الجملي). ويمكن للمرء أن يجد التعبير عنه في نصوص بذرية مثل مقال فالتر بنيامين (Walter Benjamin) «العمل الفني في عصر إعادة الإنتاج الآلي»، الذي تكمن دعواه في أن الطبيعة الإيهامية للتصوير والأفلام هي «ذروة الخداع؛ حيث أصبحت رؤية الواقع المباشر زنبقة تتفتح في أرض التكنولوجيا» (Benjamin, 1968: 235) يتردد صداها مع التجارب المعاصرة للتقنيات الرقمية.



وما برح المرء يجد «الافتراضي» خلال الثمانينيات يستعمل ككلمة تعدِّل من المفاهيم الثقافية والاجتماعية والنظرية. على سبيل المثال، تتضمن مختارات حررها دايفد هولمز (Holmes, 1997) مقالات عن **الهوية الافتراضية، والأجسام الافتراضية، والعوالم الافتراضية، والأيام المستقبلية الحضرية الافتراضية**، بل إن المجموعة نفسها هي بعنوان «السياسات الافتراضية». ويركز كتاب جون تيفن (John Tiffin) ولاليتا راجازنغام (Lalita Rajasingham) **بحثاً عن الطبقة الافتراضية** (*In Search of the Virtual Class*) على التعليم عن بعد من المنظور الذي يرى أن الصف الدراسي كفضاء مادي قد يحل محله «أثر الصف» (Tiffin and Rajasingham, 1995: 6)، المستمد من الطلاب الذين يستخدمون الحواسيب الشبكية للاتصال في ما بينهم وبين المدرس. ويصوغ مانويل دو لاندا (Manuel De Landa) في كتابه **الحرب في عصر الآلات العاقلة** (*War in the Age of Intelligent Machines*) (De Landa, 1991) مصطلح **الحرب الافتراضية** لفحص الوساطة التي قامت بها قناة سي أن أن (CNN) في عملية عاصفة الصحراء في التسعينيات. يعكس مثل هذا الاستعمال لمصطلح «الافتراضي» استخدامه كوسيلة مختصرة للإشارة إلى منطق التخييل. وإذا تابع المرء الخط الواصل من جهود بنيامين إلى كتابة بودريار، فإنه يستطيع أن يميز إلى أي حد موَّه تطور التقنيات للمضاربة بالصوت والصورة على الخطوط بين الواقع والاحتيال والتجربة المدركة.

ارتبط مفهوم بودريار عن الافتراضي ارتباطاً مباشراً بتجربة الواقع عن طريق تقنيات الإعلام، لكنه لم يوثق روابطه في الوقت نفسه بتكنولوجيا الحاسوب. وبرغم أن المرء قد يجد مناقشات قديمة، سابقة على التكنولوجيا للافتراضي، مثل الخطاب عن الضوء والظل، والواقع والتخيل، في «تشبيه الكهف» عند أفلاطون، أو في خطاب الصوت المجسَّم في الخمسينيات والستينيات، فإن مظاهره التقنية لم

تصبح مدركة إلا في الثمانينيات مع التقدمات المتسارعة في تقنية الحاسوب والفيديو. وفي أواخر الثمانينيات يجد المرء انضمام الافتراضي والواقع. ويقال إن التكنولوجي جارون لانير (Jaron Lanier) هو الذي صاغ تعبير «الواقع الافتراضي» في أواخر الثمانينيات (Kelly, Heilburn and Stacks, 1989). وغالباً ما يُعدُّ الواقع الافتراضي بهذا المعنى بناء بصرياً، يتم إدراكه استناداً إلى الأبعاد المكانية في الطول والعرض والعمق.

أصبحت تكنولوجيا الواقع الافتراضي تقترن اقتراناً وثيقاً وتعممها أيضاً كتابات مؤلفين من غلمان السبرنة مثل وليام غبسون (William Gipson) وبروس ستيرلنغ (Bruce Sterling). وفي بواكير التسعينيات، صار المرء يجد حشداً من الخطابات عن تقنية الحاسوب والخيال العلمي والفن والنظرية الاجتماعية والثقافية تختلط بالخطابات الشعبية عن التكنولوجيا والمستقبل. وحصل أوضح تجلٍّ لهذا الاختلاط في أفلام مثل «ترون» (*Tron*) (1982)، **والرجل الذي يجز العشب** (1992)، **وولع التحف** (1995)، **والوجود** (1999)، **والمصفوفة** (Matrix) (1999). وقدم كتاب هاورد راينغولد (Howard Rheingold) الشعبي **الواقع الافتراضي** (1991) نظرة يوتوبية لأكثر خطاب الواقع الافتراضي. وفيه يلاحظ راينغولد تنوعاً من الاستعمالات التي يمكن أن يوضع فيها الواقع الافتراضي، من الفن والعلم إلى تخيل «الجنس عن بعد... والتخييلات التي تصبح إدماناً قوياً بحيث تحل محل الواقع» (Rheingold, 1991: 19). ويختم الكتاب مؤملاً أن يصير الواقع الافتراضي «مختبراً جديداً للروح» (ص 391). وفي ما بعد صار الكتّاب أكثر نقدية مع الواقع الافتراضي، لكنهم أظهروا ميلاً إلى إيثار التكنولوجيا كوسيلة لتوسط التجربة.
(Biocca and Levy, 1995; Shapiro, M. and McDonald, 1992; Steur, 1992).

في عالم الفن يمثل الواقع الافتراضي تحولاً في المنظور، من المنظور المتركز حول الفنان، كما تطور خلال عصر النهضة إلى المنظور المتركز حول المستعمل ويتضح بوجه خاص في **البيئات الافتراضية** الانغمارية مثل (الكهف)، وهو بيئة سمعية بصرية بحجم غرفة تتسع لعدة أشخاص اخترعت في «مختبر التخيل الإلكتروني» في جامعة إلينويس في شيكاغو عام 1991. وحين تطورت التقنيات الرقمية صار المرء يجد الافتراضي علامة تجارية على الخلق البصري. وفي صناعة الأفلام أصبح من المعتاد منذ أواسط التسعينيات أن نجد ممثلين يقحمون في مشهد مصور سابقاً لتقديم إطار تاريخي (اقتحام الغابة) أو يمثلون مع شخصيات مختلقة رقمياً (*Star Wars*: Episode I)، وممثلين ماتوا في أثناء إنتاج مضاف رقمي لمشاهد تتطلب حضور شخصية (أوليفر ريد (Oliver Reed) في فيلم **المصارع** عام 2000). وفي الجيش، والطب، والصناعة، يستخدم الواقع الافتراضي بانتظام كوسيلة لتوفير التدريب والممارسة. وفي عالم بيع المنازل، أصبحت التجولات الافتراضية في العقار أمراً لا يقل اعتيادية عن لافتات «معروض للبيع» أمام المنازل.

ستيف جونز

انظر أيضاً: **التمثيل، المعلومات، وسائل الإعلام.**

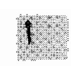
الاقتصاد (Economy)

صار **الاقتصاد** مصطلحاً يومياً في أواخر القرن العشرين، ليدلّ على قوة يجب النظر إليها من خارج السياسة والمجتمع، تقع في وقت واحد في الأعالي من حيث هي تجريد غامض، وفي الأسافل من حيث الخط الأساس الداعم. ويشمل الاقتصاد، بوصفه أكثر من مجرد مجموع أجزائه، الأموال والأسواق والبضائع والثروات والصناعة والعمل والمشاريع والمالية والاستثمار والتشغيل

والاستهلاك والإنتاج والائتمان والدَّين والمنافسة والاحتكار والتطور. وبرغم أن الكلمة لم تتضمنها «مفاتيح» رايموند وليامز (Williams, R. 1976)، فإن من المستحيل تجاهلها في بواكير القرن الحادي والعشرين. والحقيقة أن «**الاقتصاد**» خلال السنين الثلاثين الماضية صار يجمع شبكة جديدة من المعاني القوية والعاطفية في الخطاب الشعبي، منزلقة من اليسار، حيث كانت **النزعة الاقتصادية** دائماً مقبولة اجتماعياً (واشتراكياً)، إلى اليمين، حيث التفكير المنهجي الذي يزيح أولية الفرد هو في العادة طريد العدالة.

كانت كلمة (اقتصاد) تقترن في أصلها الإغريقي بإدارة المنزل (oikos)، واستمرت توحي بمعنى الإدارة والوحدة المعقدة، أو النسق، الذي يقتضي الإدارة، سواء أكان إدارة المنزل (بواكير القرن الرابع عشر)، أم اللاهوت (أواخر القرن الخامس عشر)، أم الجسد (منتصف القرن الخامس عشر)، أم الطبيعة (منتصف القرن الخامس عشر)، أم العقل (منتصف القرن السادس عشر)، أم الأمة (منتصف القرن السادس عشر)، أم الحقيقة (أواخر القرن الثامن عشر)، أم **النظام الاقتصادي** (بواكير القرن العشرين). وحين صارت تمثيلات الأنظمة تزداد تأثراً بالنظريات البيولوجية والآلية للتنظيم الذاتي، صار التوتر الذي ينطوي عليه مصطلح «الاقتصاد» بين الإدارة (كممارسة للتدخل) والنسق (الذي يدير ذاته) يتراخى ويشتد بين الحين والآخر، مغيراً معنى الكلمة بقوة.

وفكرة نسق اقتصادي يضمّ المؤسسات والإجراءات لمجتمع ما يتصرف وفق **مبادئ اقتصادية** مستقاة من تخطيطات الرأسمالية في منتصف القرن التاسع عشر كصورة خاصة تاريخياً من صور التنظيم الاقتصادي. غير أن أساس التفكير بالاقتصاد ككل قابل للمعرفة وضع في أواخر القرن السادس عشر وبواكير القرن السابع عشر مع نهضة النزعة التجارية ومناهج المحاسبة لتدفقات الثروة. ووفقاً لميتشيل



(Mitchell, J., 2002: 5-6)، فإن **الاقتصاد السياسي** كما صوّره آدم سميث وآخرون في القرنين السابع عشر والثامن عشر كان يشير إلى «الإدارة الحصيفة أو (حكومة) شؤون الجماعة»، أي اقتصاد المدينة (كإدارة للمجتمع بوصفه نسقاً معقداً). وقد وفّر تنظير سميث للمجتمع المدني بوصفه «تنظيماً ذاتياً وإدارة خيّرة» (Bottomore, 1983b, 377) للاقتصاديين السياسيين المتأخرين قالباً لنسق أقل لطفاً تنظمه المبادئ الاقتصادية في المنافسة والتراكم والاستغلال والنمو والأزمات الدورية. وفي هذا التمثيل كانت «الإدارة» لتنظيم الاقتصاد ولجمه مستحيلة عملياً. مع ذلك فإن من المفارقة أن الإذعان لقوانينها من شأنه أن يفضي إلى السيطرة، كما هو الحال حين حلت الثورة البروليتارية محل الرأسمالية بنسق اقتصادي يقوم على مبادئ مختلفة (بل مناقضة لها).

وفي بواكير القرن العشرين، وضع الاشتراكيون الذين يبنون **اقتصاداتٍ مخططاً** لها الإدارة من قبل الدولة في المركز التنظيمي للنسق الاقتصادي (مثلاً: في «الخطة الاقتصادية الجديدة» لدى بروبرازينسكي في الاتحاد السوفياتي). واستجابة «للخيبة الكبرى»، أنشئت مشاريع الإدارة الاقتصادية القومية في **اقتصادات السوق** يوجهها ميسم جون منيارد كينيز في الاقتصادات الكبرى (Macro-economics)، التي وعدت بترويض فوائض الرأسمالية عن طريق التعديلات المطلوبة.

ولم يجرِ تعديل «الاقتصاد» على نطاق واسع في الخطاب الشعبي والممارسة الميدانية بوصفه «كلية واضحة بذاتها» إلا في بواكير القرن العشرين (Mitchell, T., 2002: 7). بالنسبة إلى أنصار ما يسمى **الاقتصادات الحديثة** في أواخر القرن التاسع عشر، كانت الأفعال الفردية في تضخيم المنفعة تحت شروط الندرة هي ما يركز عليه الحقل الجديد، وليست عمليات نسق ضمني بذاتها. وفي تطلع

إلى إقامة اعتماداتها كعلم، استعارت **الاقتصادات الكلاسيكية الجديدة** بحرية من الميدان المزدهر للفيزياء والآليات، وتبنت مفاهيم مثل التوازن، والمرونة، والاحتكاك، والتضخم، والتوسع، والسكون، لتمثيل العمليات القانونية للأسعار والأسواق. وما أضفى على فكرة الاقتصاد كنسق موحد بعض الاحترام، وأبعده عن قبضة الثوريات الاشتراكية المطردة، هو تفاعل تقنيات التحليل والسيطرة الجديدة. وشهد ظهور الدول القومية الحديثة، ببيروقراطياتها الإدارية وتشريعها للاقتصادات الإقليمية، قدرة تتسع على جمع المعلومات في التجارة والعمل والصناعة. ودعم بنك معلومات مزدهر تأسيس دخل قومي وحسابات الإنتاج وترشيد المؤشرات الأساسية للأداء الاقتصادي. وفي الوقت نفسه، في عالم الأعمال، تطوّرت محاسبة الإدارة (منتصف القرن التاسع عشر) والتقارير المالية (بواكير القرن العشرين) لضمان التنسيق الإداري الفاعل والمؤثر للشركات الاندماجية الكبرى. وعززت مناهج حساب التكاليف، والفوائد، والسلع، والتدفقات، ورأس المال، والدخل ضمن أنساق مغلقة من الثقة في إمكان الحساب العقلي على جميع مستويات التحليل. وإلى جوار هذه التقنيات الجديدة في الحساب جاء حس متجدد بالسيطرة على القضايا الاقتصادية. فتكاثرت مدارس الأعمال والإدارة في منتصف القرن العشرين، وأُنشئت الوكالات الدولية (مثل البنك الدولي أو صندوق النقد الدولي) وشحنت بتنظيم التطوير وتحريك **الاقتصادات القومية المنفصلة**. مع ذلك كان الاقتصاد شيئاً كان عليه أن يتغلب على المجتمع ـ لأنه كان خلفية وظيفية ـ وكان مصطلح «الاقتصاد» يطغى كثيراً على الإعلان، مشيراً إلى بديل أرخص أو أكثر فاعلية ـ كما هو الحال في صندوق المطهرات من **حجم الاقتصاد** العملاق، أو **درجة الاقتصاد** (درجة رجال الأعمال) في الرحلات الجوية.

من الغريب أن التطبيع الكامل تقريباً «للاقتصاد» في الخطاب العام في العقود الأخيرة قد توافق مع العولمة والتحذير المتزايد بأن

استقلال الاقتصادات القومية، ومن ثم إمكان إدارتها، صائرٌ إلى التقويض. مع الانتقال من فهم الاقتصاد بوصفه شيئاً يمكن السيطرة عليه (من قبل الشعب، أو الدولة، أو صندوق النقد الدولي) إلى شيء ما يحكم المجتمع، أضاع المخيال السياسي على ما يبدو تفويضه المطرد وأصبح واقعاً موضوعياً. وفي هذه الحالة «المطبَّعة»، عاد مصطلح «الاقتصاد» أدراجه إلى المعنى اللاهوتي في منتصف القرن السابع عشر، بوصفه «منهج حكم إلهي للعالم». ووفقاً لدونالد هورن: فإن «الشعب الواقعي، كما يتجلى في «المجتمع» قد امتزج بتجريدٍ يُدعى «الاقتصاد» نخدمه جميعاً وكأنه يرتفع فوقنا. فلم يعد أحدٌ قادراً على الحديث بلغة إنسانية عن التغير الاقتصادي؛ بل يورد السياسيون آخر الأرقام وكأنها تعويذات سحرية» (Horne, 2002: 5).

لابدَّ من أن يُنظَر إلى هذا التطبيع / التأليه للاقتصاد في ضوء السيطرة المستمرة للعقيدة الاقتصادية الليبرالية الجديدة على السياسة منذ الأيام المندفعة لمارغريت تاتشر ورونالد ريغان. ورفض التدخل الاقتصادي من أي نوع (سواء أكان كينزياً، أم ديمقراطياً ـ اجتماعياً، أم خدماتياً) من شأنه أن يعوق عمليات «السوق الحرة»، هو أمرٌ مركزي في البرنامج الليبرالي الجديد. وفي العالم الأيديولوجي المتشدد «لرفع القيود» الاقتصادية القومية، امتزج «السوق» و«الاقتصاد» بحيث صارا الشيء نفسه. ولهذا حين يقال لنا إن «اقتصادنا» لابدّ أن يكون أكثر فاعلية، إذا أردنا لأنفسنا وله البقاء، فإن هذه الرسالة تعني أن الأسواق يجب أن تتحرر مزيداً من التحرر من القيود التنظيمية (أي أن تتحرر من تلك التدخلات التي كان يُنظر إليها في العهود السابقة على أنها آليات السيطرة على الاقتصادات الكبرى).

طفقت الصحافة المالية تصير باستمرار صوت الاقتصاد في حلته الجديدة المهلهلة في السوق (ولا يهم أن تكون للعقارات أو

أ

المؤجلات أو السلع أو العملة أو السوق المالية). وخلال الخمس عشرة سنة الأخيرة، بدأت برامج الأخبار التلفزيونية اليومية تتضمن «نشرة الأسواق» بالإضافة إلى «النشرة الجوية». وهذا ما يشير، بالإضافة إلى إدماج مقاطع أخبار العمل الواسعة في الصحف السائرة، إلى الخضوع الشعبي المتزايد للاقتصاد كما يتجلى في الأعداد/آخر الأرقام/التعويذات السحرية التي تشير إلى الصحة أو المرض النسقيين.

في الميدان الأكاديمي، ازدهرت الاقتصادات الكلاسيكية الجديدة وتبنت المشروع الاستعماري والأصولي في النظر إلى جميع مظاهر المجتمع، بدءاً من رعاية الأطفال وعضوية التنظيمات الطوعية، حتى الانخراط في التعليم أو الجريمة (أي إن الأمر لا يقتصر على السلوك الخاص بالسوق)، في ضوء ألعاب المحاسبة الاقتصادية الفردية العقلية. وبدعم حكومي قوي، اختزل الاقتصاديون الأكاديميون المجتمع إلى «رأس مال اجتماعي» و«رأس مال إنساني»، و«رأس مال معلوماتي»... إلخ، وكنسق اختُزلَ الاقتصاد إلى السوق، وكأسلوب في المحاسبة والإدارة، صار يسود على جميع أنواع التفاعلات الإنسانية.

عند النهاية الأخرى للسلسلة الأكاديمية، في الدراسات الثقافية والإنسانيات، بدأت لغة الاقتصاد تطغى بطريقة مختلفة جداً. فقد شهد تشميع الاهتمام في التمثيل والخطاب والفكر مابعد البنيوي مناقشة مستفيضة لمختلف اقتصادات المعنى. وحين رفض المنظرون الاجتماعيون الخضوع لنسق مغلق، أو اقتصاد منحصر، يتم فيه حفظ المعنى واستثماره وتدويره وإعادة إنتاجه، ومن ثم جعله متجلياً بذاته، صاروا يهتمون بالكتابة في إطار اقتصاد معنى عام يتم فيه توليد المعاني المتعددة وتقييمها.

وكان التكاثر الأخير للاقتصادات في الخطاب العام نقلة مثمرة



تُصَوِّرُ تَطَهُّرَ اليقين المحيط بأمن المعنى في التحليل الفلسفي والاجتماعي. وفي حين أُقصيَ **اقتصاد الترف** إقصاءً سريعاً، مازلنا نسمع باستمرار أن الكلام عن **الاقتصاد الاجتماعي، واقتصاد الجماعة، والاقتصاد المدعوم، والاقتصاد الأخضر**، الذي تمنح السوق فيه «**القيمة**» **الاقتصادية** يتعرض للتحدي والإزاحة. والبناء النسقي للتمثيل السائد صار يزال وتكمله **اقتصادات متنوعة** (Gibson-Graham, 1996). كل هذه الابتكارات هي محاولات لتوسيع حدود «الاقتصاد» لكي يضم ما حُرِّم عليه - إدارة المنزل، والقطاعات الطوعية والجماعية، والمؤسسات غير الرأسمالية، والأحكام الأخلاقية المرتبطة بالمستقبل والبيئة والعدالة الاجتماعية. كل هذه محاولات لدفع «الاقتصاد» من اختزالية السوق وربما التأكيد بأن الاقتصاد، هو في نهاية الأمر، ما نصنعه منه.

ج. ك. جبسن - غراهام

انظر أيضاً: **الإدارة، الاشتراكية، البيروقراطية، الرأسمالية، العولمة، المجتمع.**

الأمة (Nation)

«بونابرت صنع ملوكاً، أما إنجلترا فتصنع أمماً»، إعلان وليام بنتنك (استشهد به (Peabody, 1996: 209)) عند إنزال قواته في باليرمو عام 1811 بهدف تعزيز نمو القومية (Nationalism) الإيطالية وتركيز دعمه للحملة البريطانية ضد السلطة الفرنسية والنمساوية في شبه الجزيرة الإيطالية. غير أنه كان يلجأ أيضاً إلى النظرة الرومانسية للأمم (Nations)، باعتبارها تمتلك حياتها الخاصة والحق في تدبير شؤونها، وكانت مؤثرة حينئذ، وقد طوّرتها بفاعلية، الثورة الفرنسية في السنوات التي سبقت استيلاء نابليون على السلطة. وقد عرّف الراهب ساييس (1789) «الأمة» بأنها «اتحاد أفراد يحكمهم قانون

واحد، ويمثلهم مجمع اتخاذ قرار واحد»، وهو ما لم يكن ينطوي فقط على كون أي أمة يجب أن تمتلك دولتها الخاصة (أو في الأقل قدراً ضرورياً من حكم الذات)، بل أيضاً يجب النظر إليها بوصفها مصدراً شرعياً للمرجعية السياسية. أعطى هذا الإيحاء بأن الالتزام الفرنسي السابق بحق تقرير المصير لجميع الأمم كان مجرد خديعة وقوّةً إضافية لادعاء بنتنك بأن الفرنسيين اضطهدوا حقوق الأمم في حين يستهدف البريطانيون إطلاق حرياتها.

تستقي الكلمة نفسها أصلها من كلمة (nasci) اللاتينية (يولد) من خلال (nationem) (توليد أو أرومة)، وكان استعمالها الأول يشير إلى تجمع متميز من الناس يجمع أواصرهم نسب أو تاريخ مشترك، أو إلى عدد من الأشخاص انسحبوا من ذلك التجمع. في جامعات القرون الوسطى، مثلاً، كان يشير إلى هيئة من الطلاب من منطقة معينة، أو بلد أو مجموعة من البلدان. ومع نهاية القرن الثامن عشر، برزت إلى الصدارة أكثر الإيحاءات السياسية التي أثارها بنتنك وسايس. وفي الاستعمالات الأحدث ـ مثل أمة الإسلام وأمة اللوطيين ـ فقد المصطلح كثيراً من اقتراناته السابقة بأصل النسب المشترك.

وغالباً ما كان يُعدُّ الادعاء بأن للأمم الحق في تقرير المصير قضية مبدئية. وربما نُظِرَ إليه أيضاً باعتباره سعياً لتقويض شرعية الدولة الكبرى التي تتخطى القومية التي هيمنت على أجزاء كبيرة من القارة الأوروبية في القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين، أو ربما ببساطة أكثر، كاستجابة عملية لتهديد السلام والأمن الذي كان يمثله وجود مطامح قومية ساخطة وقوية. وبرغم أن ميثاق عصبة الأمم لم يدافع عن حق تقرير المصير لجميع الأمم، فإنه دعا إلى «فرض علاقات منفتحة وعادلة ومشرفة» بينها. أدركت القوى المتحالفة التي أوجدت عصبة الأمم في نهاية الحرب العالمية الأولى أيضاً أن كثيراً

1

من الدول التي خلقتها ترتيبات السلام كانت تضم **أقليات قومية** مهمة لم يكن حق تقرير المصير لها أمراً عملياً. واستناداً إلى ذلك، وضعت نظام حماية لهذه الأقليات، ينطوي على معاهدات تشرف عليها عصبة الأمم وتضمنها، معدة لمنع ارتفاع سخط هذه الأقليات إلى أن يكون سبباً لإشعال الحرب.

والقول إن للأمم حق تقرير المصير يعني الاعتراف بأن الأمم متميزة عن الدول. مع ذلك لم ينقطع التداخل بينها في مختلف السياقات، مثلاً، في الاستعمال التقليدي لكلمة «بين الأمم» (international) أو في اسم الأمم المتحدة، التي هي منظمة للدول. ولقد كانت هناك محاولات كثيرة لتعريف الأمم من خلال امتلاكها لغة أو ثقافة مشتركة، أو أصلاً، أو أرضاً مميزة، أو ما أشبه. وفي محاضرة شهيرة، بعنوان: «ما هي الأمة؟» ألقاها إرنست رينان عام 1882، ارتأى فيها أن التعريفات التي تعتمد على مثل هذه الخصائص الموضوعية لا تستطيع أن تميز كلّ الجماعات التي نعرفها كأمم: وكانت أمثلة بلجيكا وسويسرا كافية لتقويض الدعوى بأن الأمم تحددها لغة مشتركة. أصرَّ رينان على أن ما يبقي الأمة متحدة هو «واقع اشتراكها، في الماضي، في تراث مجيد وحسرات ممضة، واشتراكها، في المستقبل، ببرنامج تريد أن تضعه موضع التطبيق»: لذلك يعتمد وجود الأمة هو نفسه على «استفتاء يومي» (Renan, 1996 [1882]: 53). وتعكس هذه الصورة للأمة بوصفها «تضامناً على نطاق واسع» طموحاً أدى دوراً مهماً في كثير من **الحركات القومية**، ولكن مادام الناس الذين ينتمون إلى الأمة نفسها غالباً ما يمتلكون نظرات مختلفة اختلافاً جذرياً بخصوص ماضيها ومستقبلها، فلم يعد تعريف الأمة بالخصائص الموضوعية التي ينازع فيها رينان بالأمر الناجح.

تظهر صورة مختلفة للفكرة القائلة إن الأمم توجد في عقول أعضائها في ملاحظة بندكت أندرسون (Anderson, 1983) أن الأمم

«جماعات متخيلة»: فالأمم، شأنها شأن التجمعات الكبرى الأخرى، لابدّ من تخيلها لأنها توجد على نطاق أكبر بكثير من أن يجربه أعضاؤها تجربة مباشرة. وهي تختلف عن الجماعات المتخيلة من أنواع أخرى بكونها تُتخيَّل بوصفها جماعات ذات سيادة، لكل منها سكانها المحددون وأراضيها المميزة عن أراضي سواها من الأمم. وحيث يؤكد رينان على الالتزام بتراث مشترك، يركز أندرسون على التجارب الدنيوية للعضوية المشتركة. ويدعونا هذا التركيز لا إلى فحص عمل الدول القومية والحركات القومية في تطوير رؤيتها المفضلة للأمة والتراث القومي وحسب، بل أيضاً إلى فحص النطاق الواسع من الشروط التي تنفع في الارتقاء بحس الهوية القومية المشتركة: اللغات الدارجة، الطقوس والتقاليد الملفقة، الجرائد والمجلات، المناطق الزمنية المشتركة، أجهزة الإدارة وجمع الضرائب، سيطرات الحدود، العملة، الخرائط، الطوابع البريدية، وبقية الوسائل التي تغري وتقنع أكثر الأفراد والجماعات تنوعاً على التخيل بأنهم ينتمون معاً إلى أمة واحدة. ولا شيء في هذه الشروط يقتضي أن يمتلك هؤلاء الذين يجربون أنفسهم كأعضاء في أمة واحدة الصورة نفسها عن الجماعة المتخيلة التي يدعون الانتماء إليها.

إذا كانت الأمة جماعة متخيلة، فالوطنية إذاً هي مشروع يستهدف تعديل النظام الاجتماعي والسياسي مع مقتضيات متخيل وطني (أو قومي) مفضل من خلال عملية بناء الأمة، التي غالباً ما يُختَلَف فيها. فهي يمكن، مثلاً، أن تنمي مصالح أمة راسخة، أو تشجع نمو شعور قومي حيث لم يوجد بعد، أو تحارب لتحصين دولة مستقلة أو قدر أقل من الحكم الذاتي، أو تشن حملة لاستبعاد العناصر الغريبة أو إدماجها في جسد الأمة أو لاسترجاع الأراضي القومية المفقودة، أو تدافع عن لغة الأمة أو ثقافتها ضد التدخلات الأجنبية، أو تشكل تقليداً قومياً بإدماج عناصر الغناء الشعبي في المؤلفات الموسيقية. وقد اتخذت الحركات السياسية القومية أشكالاً

سياسية متنوعة، يتسم بعضها بطبيعة ليبرالية نسبياً ومنفتحة عالمياً، وبعضها يفتقر إلى ذلك بشكل واضح؛ ويعكس كثير من الاختلافات بينها التصورات المتقابلة التي تعنيها عن الأمة أو الأمم. من ناحية، يمكن النظر إلى الأمة على طريقة تعريف الراهب سايس، أي، بوصفها شعباً يتمتع بالسيادة بين عدد من الشعوب الأخرى. ومن ناحية ثانية، يمكن النظر إليها، كما توحي مناقشة رينان، بوصفها «شعباً فريداً» أو متميزاً تشده أواصر القربى في الدم أو اللغة أو الدين. وكون هذه النظرات المتعارضة قد يعتنقها أعضاء مختلفون من أمة واحدة، مما يفضي في المقابل إلى نظرات مختلفة حول من ينتمي إلى الأمة ومن لا ينتمي إليها، يوحي أنه لا توجد علاقة صريحة مباشرة بين الأمة وخاصية الحركات القومية التي تدعي التصرف باسمها.

وغالباً ما يلجأ القوميون إلى ماضي أمتهم الطويل المميز. هكذا حين تصرُّ الشعوب الأصلية في أميركا الشمالية على وضعيتها بوصفها **الأمم الأولى**، فهم بالتأكيد يستندون إلى ممارسة لغوية طويلة العمر ـ يورد **معجم أكسفورد الإنجليزي** إشارات إلى **الأمم الهندية** في وقت مبكر منذ عام 1650 ـ لكنهم يؤكدون أيضاً حقهم، كأمم، في تقرير المصير ويدَّعون وجوداً تاريخياً يمتد راجعاً إلى فترة تسبق الغزوات الأوروبية، قبل ظهور أكثر الأمم الأوروبية. برغم ذلك يتفق المؤرخون وعلماء الاجتماع بشكل عام على أن الأمم، كالدول التي يدعمون شرعيتها أحياناً أو يقوضونها أحياناً أخرى، إنما هي صنيعة نظام الدول الحديث، وأن تقاليدها القومية إما مخترعة حديثاً، أو هي صيغ أُعيد عليها العمل جوهرياً من تقاليد راسخة سابقة.

ومنذ زمان ظهورها الأول، كانت الأمم والقوميات عرضة للعبة الصراع الجيو ـ سياسي. هكذا نشر البريطانيون، خلال الحروب النابليونية، الدعوى بأن للأمم الحق في تقرير المصير سواء في



اهتماماتها ببقية أوروبا أو في محاولاتها الخفية ـ خشية اتهام إسبانيا ـ في فطم الحركات المستقلة في أميركا الإسبانية عن تحالفها مع فرنسا. ووفرت هذه الدعوى أيضاً تفسيراً تحريرياً للمناورات الإمبريالية البريطانية في الهند. وفي جميع هذه الحالات الثلاث، تم تصوير السياسات البريطانية كظروف تطوير يمكن فيها للدول التي تئن تحت حكم أجنبي ـ الفرنسيين والإسبان والماراثيين ـ أن تنبثق وتزدهر. وشجعت الدول الراسخة التي تعمل على تأميم سكانها (Nationalize) أو إضعاف خصومها الجيو ـ سياسيين نمو الدول، عن طريق ممارسات حكومات إمبريالية وعن طريق حركات قومية تسعى إلى خلق دولها الخاصة أو توسيعها. ولابدّ لبناء الأمم الناجح أن يمزق جماعات متخيلة أخرى يدفعها سوء الحظ إلى أن تعترض طريق الدول، أو تقع ضمن حدودها، وربما زعم بعض منها، مثل الباسكيين والأكراد والفلسطينيين، أن لهم هوية قومية.

باري هندس

انظر أيضاً: **الاستعمارية، التراث، الحكومة، الدولة.**

الإنساني (Human)

تطورت كلمة **الإنساني** في اللغة الإنجليزية من (Humay) و(Humain)، وتم تمييزها عن كلمة عطوف (Humane) المتأخرة في بواكير القرن الثامن عشر. وفي العادة يدل الاستعمال الإنجليزي على أعضاء **الكائنات الإنسانية** من جنس محدد (**الجنس الإنساني**) أو نوع (يشار إليه جمعياً بصيغة **الإنسانية**)، أو هو يشير إلى خواص هذا الجنس. ومن هنا فهو يؤشر أو يميز **الإنساني** عن المخلوقات والأشياء الأخرى، التي غالباً ما تكون الحيوانات «الدنيا» أو الآلات أو الموضوعات. وكان تقييم أهمية هذه الدلالة قضية معقدة أفرزت قدْراً لا بأس به من النقاش، ومصطلحات اشتقاقية كذلك.



حين تضاف «الطبيعة» إلى صفة «الإنساني»، قد تكتسب نسبة بعض الخواص أهمية إضافية. في الاستعمال اليومي، قد تكون تسمية أي فعالية أو صفة بأنها **طبيعة إنسانية** مجرد طريقة مختزلة للإشارة إلى التقمص (مما يعني أنه قابل للفهم)، لكنها قد تشير أيضاً إلى أنها لا فكاك منها وغير قابلة للتغيير، و/أو لا يلام عليها أحد. وفي حين قد تدل مصطلحات مثل «غريزي» و«فطري» على بعض الخواص الجوهرية، فليس من الواضح دائماً أن هذه المصطلحات إنسانية بصفة متميزة. زد على ذلك أن هناك نقاشاً فلسفياً وسياسياً مستفيضاً حول ما إذا كانت السمات أو الملكات أو القوى الإنسانية تعطيها الطبيعة أو تتطور في الثقافة (وأحياناً يتم تأطيرها بصيغة «الطبيعة مقابل الطبيعة» أو «الطبيعة مقابل الثقافة»). وقد دار نقاش موسع في المجتمعات الغربية هل هناك «سمات نموذجية للجنس يشترك بها جميع الكائنات الإنسانية بما هم كائنات إنسانية» (Fukuyama, 2002: 101) تشكل الطبيعة الإنسانية، وبماذا تتعلق مثل هذه السمات إذا وجدت.

يمكن لمصطلح «الإنساني» حين يطلق في الأوصاف أن يكون تقييمياً، فيلمح إلى أفضل خصائص الجنس الإنساني، التي غالباً ما ترتبط بالفضائل مثل الحشمة أو الفهم أو التعقل. أما المصطلح البديل الأصلي الذي ارتبط به «عطوف: humane» فيدل على الإحسان أو الرحمة. والمثير في السياق المعاصر هو أن الصفة «إنساني» قد تستعمل أيضاً استعمالاً متعاطفاً لتوحي بالمحدودية أو إمكان اقتراف الخطأ أو الضعف، كما في عبارة **ليس سوى إنسان، ونحن جميعاً بشر**، في التعليقات حول الفشل أو الضعف أو سوء التصرف. وقد تضاف السابقتان (sub) و(super) إلى كلمة «إنساني» لتدلا على طريقة في المعايير أو درجة الإنجاز. تتعلق عبارة «**أدنى من إنساني**» (subhuman) بالمواقف أو الأوضاع التي تعد غير لائقة أو تنتقص من الكائنات الإنسانية. وتشير كلمة **أرقى من الإنسان** (superhuman) إلى فعاليةٍ ما يُنظر إليها بوصفها استثنائية أو ترتفع فوق الملكات الإنسانية

الاعتيادية (كما في «جهد أرقى من الإنساني»). وتعني محبّ الخير للإنسان (humanitarian) فعالية أو شخصاً أو مؤسسة تسهم في الرفاهية الإنسانية الجمعية. مع ذلك تعرض تداولها لشيء من سوء السمعة بسبب الشكية التي أحاطت بإحسان بعض التدخلات التي أُطلق عليها هذا اللقب. وقد تكون **إنسانوي** (humanist) مرادفاً لمحب الخير (humanitarian)، برغم أنها قد تشير أيضاً إلى من يدرس الشؤون الإنسانية أو يتابع دراسة **الإنسانيات** (humanities). وقد يتم تسجيل الاستنكار الأخلاقي بدوره من خلال أوصاف سلبية مرتبطة بهذا العنوان، مثل **لا - إنساني** (inhuman) **ولا - إنسانية** (inhumanity). وقد يدل استخدام أقل حكماً ولكنه أكثر تخصصاً لمصطلح «الإنساني» على مرجع شخصي أو ذاتي أو فردي، كما في المصلحة الإنسانية: وهذا يستخدم لوصف أسلوب معين أو طريقة رواية أو كيفية تقديم المعلومات، ولاسيما في تغطية الأخبار في الإعلام.

تشكل **النزعة الإنسانية** (humanism) (في مختلف تجلياتها) واحداً من أكثر الأجوبة بقاء عن السؤال: ما الموقف الإنساني من العالم؟ يمكن متابعة أصوله في الحركة الفلسفية والأدبية التي انبثقت في إيطاليا أواخر القرن الرابع عشر، وكانت تدور حول استرداد النصوص الكلاسيكية الإغريقية واللاتينية وتأهيلها وإصلاح التعليم وفقاً لها. وكانت هذه الحركة منبع النهضة الأوروبية. وتُنسب صياغة مصطلح **النزعة الإنسانية** (بمعنى التعليم القائم على أساس الكلاسيكيات الإغريقية واللاتينية) إلى التربوي الألماني في بواكير القرن التاسع عشر، ف. ج. نيثمر (Monfasani, 1998: 533). ويستخدم الآن مصطلح «الإنسانيات» المرتبط به للإشارة لا إلى منهج الدراسة الكلاسيكي في الأصل، بل يرتبط به عدد من الدراسات في التعليم والأدب (تضم اللغات والتاريخ والأدب) كمناهج تربوية. وفي الوقت نفسه، يشيع الاستعمال المعاصر السائد لمصطلح «الإنسانوية»

أ

بعمومية أكثر ليدل على الذوات الإنسانية بوصفهم الفاعلين المهيمنين والمركزيين في العالم. وهكذا كانت **إنسانوية عصر النهضة** مرحلة مبكرة في إضفاء أسبقية أكثر اتساعاً وأبعد مدى على مكانة الكائنات الإنسانية ودورها في نظام العالم الذي أبقى على التنوير واستمر مؤثراً من القرن التاسع عشر حتى بواكير القرن الحادي والعشرين في الغرب.

كانت النزعة الإنسانية في الأصل تشكل إعادة اصطفاف علماني، يؤكد على أهمية الإنسانية، لا الله، والهيمنة الإنسانية على الطبيعة. مع ذلك تزايدت أهمية علاقات السلطة بين الناس داخل هذا التراث، ومنذ أواخر القرن الثامن عشر حظي مفهوم حقوق الإنسان (Human Rights) بالصفة الحاسمة في الصراعات والمفاوضات السياسية في العالم الغربي. يضم المصطلح مجموعة من شروط الحياة الاجتماعية والسياسية التي تعد قابلة للتطبيق كلياً. وقد أُطلق مبدأ «حقوق الإنسان» هذا (Paine, 1969 [1791])، غير أن انحصار مرجعيته بجنس «الرجل» وفي أعقابه فوراً ظهور كتاب ماري ولستنكرافت **بيان حقوق المرأة** (Wollstonecraft, 1975 [1792]) أثار المشكلات بوجه الدعاوى بالنزعة الكلية المتضمنة في مفهوم حقوق الإنسان. وتوصف صراعات تحررية متنوعة ـ بما فيها الاحتجاجات ضد العبودية في القرن التاسع عشر؛ وصراعات الاقتراع في القرنين التاسع عشر والعشرين؛ وحملات الحقوق السياسية والاجتماعية والقانونية للنساء والسود والجنسيين المثليين والسكان الأصليين؛ والحملات ضد الأنظمة الاستعمارية في القرنين التاسع عشر والعشرين ـ في الغالب اليوم بأنها **حملات حقوق الإنسان**. ويشكل «إعلان حقوق الإنسان» من الأمم المتحدة (1948) الوثيقة الرئيسة في القرن العشرين التي حاولت أن تؤسس إطاراً قانونياً وسياسياً كلياً لمفهمة الحقوق، إطاراً تندرج داخله منظمات حرفية، مثل منظمة العفو الدولية، تقيم فعالياتها العابرة للقومية.

وفي ما بين أواخر القرن الثامن عشر وأواخر القرن العشرين، غالباً ما ظهرت تحديات (بصورة احتجاجات وحركات اجتماعية وانتقادات فلسفية) للظلم الاجتماعي تحت اسم النزعة الإنسانية، لتحقيق حقوق الإنسان من أجل جماعات بعينها أو أفراد معينين. مع ذلك يشكك بعض النقاد بأنماط التمييز والتراتب المقترنة بالنزعة الإنسانية. على سبيل المثال، كان كتاب سيمون دو بوفوار 1949 **الجنس الثاني** (De Beauvoir, 1973) «رائداً في إعادة النظر النسوية في اعتمادات النزعة الإنسانية» (Elliot, 1996: 249). دعت هي ونقاد آخرون إلى أن الإنسان هنا ـ أي الذات العاقلة الفاعلية التي أطلقتها النزعة الإنسانية، وغالباً ما يشار إليها بأنها «ذات ليبرالية» متعينة إلى حد كبير، وأن النزعة الإنسانية موجهة نحو مصالح الناس الأوروبيين البيض البورجوازيين. وفي أواخر القرن العشرين، ازداد تشديد القلق المعمم بشأن النزعة الإنسانية وشحذته الإحالة إلى مابعد البنيوية ومابعد الحداثة، والنظرية النسوية ومابعد الاستعمارية، وتركيز الاهتمامات البيئية، والتطورات في تكنولوجيا المعلومات والطب الحيوي. وبطرق مختلفة أثارت جميع هذه الحركات أو التطورات الأسئلة بشأن مقولة «الإنساني». وشمل هذا التساؤل عن «الحكايات الكبرى للإنسانية» (Halberstam and Livingston, 1995) التساؤل هل يحق أو يجب على الكائنات الإنسانية أن تهيمن على العالم الطبيعي، وإثارة الأسئلة بخصوص التمييزات بين الإنسان وبقية المخلوقات والكيانات.

في أواخر القرن العشرين صارت التحديات للنزعة الإنسانية وللافتراضات الموضوعة حول الذات الإنسانية تندمج أحياناً بمفهوم مابعد الإنسانية (Posthumanism) والمصطلحات المشتقة منه مثل **مابعد الإنسانوي، ومابعد الإنسان، ومابعد الإنسانية**. وقد تدل هذه المصطلحات على مواقف وتوجهات ضد النزعة الإنسانية. كما قد توحي بظروف وجود في عالم لم تعد النزعة الإنسانية فيه هي النظرة

المهيمنة إلى العالم. على أنها تدل في أحيان أخرى بتحديد أكثر على القدرات التكنولوجية التي يُنظر إليها بوصفها تعلو على الإمكانات والطاقة الإنسانية. وفي هذه المعاني المختلفة، يكون مابعد الإنساني هو الشخص البديل الذي يعمل خارج مقاييس الوجود الإنساني.

يدل مصطلح «مابعد الإنساني» أحياناً على تطورات تقنية محددة ونتائجها (Fukuyama, 2002). وبهذا الصدد صارت التطورات في التكنولوجيا ذات أهمية حاسمة، لا يمثل من بينها الذكاء الاصطناعي، والسبرنطيقا، وعلم الأمراض العصبية، واستنبات العناصر الغريبة، والاستنساخ، وتقنية الأجرام الصغرى، والتلاعب بالجينات، وعلم الروبوتات، والجراحة الترقيعية، ودمج الحاسوب العصبي، سوى بعض الأمثلة، مع ذلك، فإن مصطلحي ما **يتخطى الإنسان** (transhuman) **والنزعة التي تتخطى الإنسانية** (transhumanism) هما عنوانان محددان تبناهما الباحثون الذين يستعملون التكنولوجيا الجديدة في محاولات صريحة لتخطى الحياة والصورة الإنسانيين.

هكذا تنطوي النزعة مابعد الإنسانية على إعادة تقييم وإعادة مفهمة لأهمية دلالة مصطلح «الإنساني». تؤشر صياغة هذا المصطلح قطيعة مع الأطر الإنسانوية، بل يزعم بعضهم أنها تشكل علواً عليها. أما النزعة مابعد الإنسانية فتشير إلى تحول في التوجه نحو العلاقات مع **اللا - إنسانيين**، ولاسيما الكائنات الحية الأخرى (وبخاصة الحيوانات) والآلات. وتقترن بهذا المصطلح أسئلة عن السلطة والاستقلال والتميز والهوية الإنسانية، وعن الرغبة في «إطلاق الاختلاف بين الإنساني واللا - إنساني» (Halberstam and Livingston, 1995: 10).

قد يكون من المبالغة الزعم بأن «الناس ليست خائفة من قرابتها الرابطة بين الحيوانات والآلات (Haraway, 1991: 294) على

الإطلاق، لأن دفاعات النزعة الإنسانية المنظمة قد تم إعلاؤها (Fukuyama, 2002). مع ذلك، فمنذ أواخر القرن العشرين، صار من الصعب تحديد الحدود وتمييز الإنسان مع الاستعمال الشائع للتكنولوجيات الطبية مثل نواظم القلب، وعقاقير تحول الشخصية، ونقل الأعضاء والجينات بين الأجناس. غير أن التكنولوجيا لم تكن الطريق الوحيد لاستكشاف «القرابة الرابطة» التي يلمح إليها هاراواي، أو الموقع الوحيد الذي يقترن بما بعد النزعة الإنسانية. ففي السينما الغربية والخيال الغربي في أواخر القرن العشرين وبواكير القرن الحادي والعشرين تكاثرت الأشكال (الوحوش، الوطاويط، الهولات، العمالقة الآلية) التي تتخطى أو تقطع الحدود بين الناس والمخلوقات أو الآلات الأخرى (Hayles, 1999).

مورين ماكنيل

انظر أيضاً: **البيئة/علم البيئة، الثقافة، الجسد، الجنس، حقوق الإنسان، العدالة، العرق.**

الانضباط (Discipline)

هل الانضباط هو مفتاح اصطلاحي في الوقت الحاضر؟ هناك استعمالان للمصطلح يمكنهما أن يكشفا أننا خلفنا حقبة الانضباط وراءنا. ففي العلوم الاجتماعية والإنسانيات، غالباً ما تُفهَم علوم الانضباط (كعلم الاجتماع والتاريخ، مثلاً) بأنها محدودة جداً وتضيق عن إنتاج عمل مثير. ويقترن الانتقال من علوم الانضباط بهذا المعنى بظهور الميادين المتداخلة المناهج (interdisciplinary) للدراسة مثل الدراسات الثقافية. ومنذ القرن الرابع عشر، كان «الانضباط» يعني فرعاً تعليمياً، برغم أن الكلمة توحي الآن أيضاً بمتن من المعرفة داخل تقسيم العمل العلمي والتخصص الأكاديمي في الجامعة.

غير أن على «الانضباط» مسحة فكتورية عتيقة في سياقات

أخرى. فهي تبدو أنها تنتمي إلى حلم بشبكة من **المؤسسات الانضباطية** أو السجنية، مثل المدارس والمصانع والمستشفيات والملاجئ والبيمارستانات والسجون والثكنات... إلخ، مما يعد لوضع مختلف السكان تحت السيطرة في مجتمع عرضة للفوضى والأمراض والفسوق والخروج على القانون والعطالة والجنوح. على سبيل المثال، حين يناقش المدافعون عن التعليم التقدمي الانضباط في علاقته بأطفال المدارس اليوم، فإنه يُقرن بصورة صارمة من التصحيح وتأكيد التراتب والواحدية والمرجعية والامتحان والإشراف على حساب التطوير الذاتي من خلال التعليم.

كشف ميشال فوكو (Foucault, 1977) عن مدى **الممارسات الانضباطية** في إنتاج الأجسام الطيّعة والمفيدة منذ عصر التنوير وتحدث عن **مجتمع انضباطي**. ويرضى كثير من أتباعه بملاحظة أن صور السيطرة والحكم قد تحولت من خلال هذا التأكيد على الفرد الذي يفعل ذاته. ويبدو الانضباط، بتركيزه على الجسم، أي إضفاء الصفة المعيارية على الفرد، وإنتاج سلوك أخلاقي صحيح، في أسيجة مؤسساتية مغلقة في الغالب صورة بالية نوعاً ما وخرقاء وقاصرة من صور الحكم.

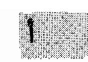
وفكرة أن «الانضباط» يقترن بالتدريس والتعلم مسألة أساسية. فهو مشتق من الكلمة اللاتينية (disciplina)، بمعنى تعليم الطلبة أو التلاميذ (فكلمة discipulus اللاتينية تعني: التلميذ). وحتى بواكير القرن السابع عشر كان «الانضباط» يستعمل بمعنى التعليم أو التدريس، مثل: «إذا كان لديك جميع تلاميذك في اليونانية، فما الذي تبحث عنه لتنازع في اللاتينية» (Barclay, 1510). ومنذ القرن الخامس عشر صار «الانضباط» يقترن بسلوك معين وفعل مناسب، ومران عقلي وأخلاقي، توجزه الدعوى بأن «المقصود من الحياة الحاضرة أن تكون حالة انضباط لحياة مستقبلية» (Butler, 1736).

أ

واستعمال مصطلح «الانضباط» كصورة من صور التدريب والتمرين العسكري بالغة القدم، كما في القول: «قوانين الأسلحة وتعليماتها والتدريب عليها» (Caxton, 1489). وكذلك هو استعمال «الانضباط» للإشارة إلى التصرف والفعل المنتظمين مما قد ينتج عن مثل هذا التمرين. وعند غيبون (Gibbon, 1781) فإن «انضباط الجندي يشكله التمرين وليس الدراسة». ولذلك فإمكان مقابلة الانضباط بالتعليم يبدو متأخراً نسبياً.

وبمعزل عن التعليم والجيش، فإن أكثر مؤسسة اقترنت بالانضباط هي الدين. و**الانضباط الكنسي** هو منهج المحافظة على النظام في كنيسة أو ممارسة السيطرة على أعضائها. يعتمد مثل هذا الانضباط على **الانضباط الروحي** لأعضاء الكنيسة، والانضباط، بالمعنيين، كممارسة يُقابَلُ بالمذهب، الذي يشير إلى منظومة من المعتقدات في الكنيسة. وتقوم فكرة الانضباط كممارسة على صور التقشف والنزعة الزهدية التي كانت موجودة في الأديرة المسيحية الأولى، التي كانت وظيفتها، بالإضافة إلى ضمان الانصياع للنظام الديني، أن تزيد من سيطرة المرء على نفسه وعلى جسمه. هكذا يرتبط الانضباط بممارسات الانضباط الذاتي، أو إماتة الجسد ككفارة، يفرضها الزهاد المعتكفون على أنفسهم، وهو معنى للمصطلح يمكن العثور عليه في «التعنتات الجسدية المعروفة باسم الانضباط» (Bernard, 1888). واقتران الانضباط بالتطهرية شائع في الكلام اليومي.

والآن فإن الانضباط الديني والاستعمالات الصناعية الحديثة والتعليمية والعسكرية والعقابية كلها تضمن الانصياع والخضوع. وفي حين أن الأنواع الرهبانية من الانضباط تعمل من خلال التخلي عن إغراءات الجسد، تريد الصور الحديثة أن تزيد من منفعة الجسد الإنساني الفعال وقدرته وعلاقته بجهاز إنتاجي. وعند فوكو، يمثل



الانضباط جزءاً من فن يقوم به الجسد الإنساني، يرسخ آلية من شأنها أن تجعل الجسم أكثر فائدة وتجعل النفس في الوقت نفسه أكثر طواعية. وهذه نقطة رئيسة في تقييم المصير المعاصر للانضباط.

في أواخر القرن العشرين، لم يعد من المحبذ القول إن المرء بحاجة إلى ضبط عمالته أو أولاده بأكثر من تسهيل تحقيقهم لذواتهم، وتقويتهم كفريق، أو تركهم يتمتعون وحسب. وحتى المحافظون الأخلاقيون والسياسيون نادراً ما يطرحون المشكلات بمصطلحات الافتقار إلى الانضباط، ويفضلون عليها مصطلحات مثل «الفضيلة الأخلاقية»، و«الشيمة»، و«الاحترام» و«التأدب». . . إلخ. ولا شك أن هذا ناتج عن نجاح الحركات ضد الانضباط في المدارس أو في الملاجئ وفي ما بعد لدى المذاهب الإدارية الجديدة. ولكن ربما يكون من المبكر الإيحاء بأننا انتقلنا إلى ما وراء الانضباط. وبالتأكيد هناك ترف علماني واهتمام يتوجه نحو الاستهلاك بأنواع مختلفة من الانضباط: انضباط الأطعمة، والتمارين، والصحة. . . إلخ. وهذا انضباط في كل شيء إلا الكلمة. في اللغة الاقتصادية، نحن نسمع عن الحاجة إلى أن تتعرض الحكومات **لانضباط مالي** أو المنفذين إلى أن يدركوا **الانضباط العالمي** في التنافس. وفي رياضة المحترفين، غالباً ما يُعزى الأداء الفقير إلى **سوء الانضباط** أو الافتقار إلى الانضباط. وهناك تذمرات ظرفية من أزمة في **الانضباط المدرسي**.

وبحكم أن موضوع الانضباطات الصناعية الحديثة كان دائماً زيادة قدرات الأفراد الفاعلة في علاقاتهم ببعضهم، فإن التغير في الأحاديث الإدارية ربما كان تغيراً في الكيفية التي نتحدث بها عن الممارسات وأهدافها. وليس من المثير من نسبة البطالة العالية وفشل شركات الإنترنت، أن يقال إن كتاباً ألمانياً أحرز أفضل المبيعات بعنوان (أنهوا النكتة) «يدافع عن عودة إلى القيم الألمانية التقليدية،

في العمل الشاق والدقة الصارمة» (Sydney Morning Herald, 2002). ويمكن للمرء أن يلمح خطوط معارك جديدة حول الانضباط.

ميتشيل دين

انظر أيضاً: **التعليم، الحكومة، الذات، المعياري.**

الانفعال (Emotion)

ميّز اليونانيون الانفعال بأنه يتعارض مع الفكر، وبأنه يجد منشأه في الجسد. وقد بقيت هذه الثنائية ملازمة لتفسيرات الانفعال من خلال الفلسفة إلى علم النفس. إذ ركّز أفلاطون وسقراط وأرسطو والرواقيون جميعاً على أولية العقل وأسبقيته على الانفعال، وهو موقف تمَّ تبنيه منذ انطلاقة العقلانية العلمية في القرن السابع عشر حتى الوقت الحاضر. توضع حكمة العقل فوق دوافع الانفعال الخطيرة، والعواطف الحيوانية، التي لابدّ من قمعها أو إكراهها على الانصياع من خلال الاستعمال الثابت لإرادة حديدية صارمة. وفي القرن السابع عشر كانت الانفعالات تُقرَن بـ «محرك أو محرض أو مهيج أو مقلق» في الجسد. وكان هذا المحرِّض يشمل العواطف والفن والشعر، ولكن بحلول القرن الثامن عشر صار يشير أيضاً إلى الحركة السياسية أو التهييج الاجتماعي في جسد المجتمع. وفي الغرب بدءاً من اليونان فصاعداً، كان جسد الذكر يُضمَّخ بالعقل في حين أن المرأة كانت تُفهَم بوصفها جسداً، وعلى نحو خاص بوصفها رحماً، وهذا ما وضعها خارج ما هو عقلي.

نهض ظهور علم النفس في القرن التاسع عشر على أساس تمييزات سابقة لبناء نظرية في الانفعالات تربط علم النفس بالفكر، ليقدم الأساس لنظرية معرفية عن الانفعال. كان فلهلم فونت، هو أحد مؤسسي علم النفس الحديث، يفهم الانفعالات على أنها توجد



نتيجة مركب من الأحاسيس والمشاعر في الجسد ترتبط بتمثيلات الموضوعات في الإدراك أو الذاكرة. وكان يُفهم أن الانفعال يتكون من مشاعر جسدية زائداً أفكاراً أو «عمليات فكرية»، أي الأفكار التي ربطت بها المشاعر نفسها. بهذه الطريقة، تمكن فونت وآخرون من متابعة منهج عقلي أو معرفي لعلم الانفعالات، أصبح سابقة إلى التناولات المعرفية للانفعال داخل علم النفس الأكاديمي في القرن العشرين. فكانت الانفعالات تُفهَم بوصفها مفتاحاً للأمراض، أي غياباً للعقل، لابدّ من أن يصححه العلاج. وكان يشار إلى الانفعال أيضاً بوصفه «تأثراً»: وقد كتب وليام جيمس (James, 1920) عن نوبة استثارة عامة، كان يسميها فونت وليخمان وكتّاب ألمان آخرون بـ «التأثر»، بينما كان جيمس يسميها «انفعالاً».

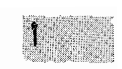
وقد اتخذ سيغموند فرويد من الانفعال أو التأثر الأساس في تناوله عِلْمَ النفس: «يعزو التحليل النفسي من دون تردد الأولية في الحياة العقلية للعمليات الانفعالية والتأثرية، وهو يكشف عن قدْر غير متوقع من تعكير الصفو الانفعالي والتعمية التأثرية على العقل لدى الأسوياء بما لا يقل عن المرضى» (Freud, 1953a [1913]: 175). وقد أفضى تأكيد فرويد على ما سماه فونت بـ التمثيلات الفكرية» (أي الأفكار التي ربطت بها المشاعر نفسها) وعلاقتها بعلم النفس المرضي إلى تأكيد مركزي على الفنتازيا (أو الأخيلة اللاشعورية) ونظرية عن دفاعات لاشعورية ضد الإحساسات التي لا تطاق من خلال إنتاج الأخيلة الفنتازيّة، والأفكار، والأفعال التي تمنع ما لا يطاق من التقدم، وتُحدِث من ثم العصاب. وفي هذا التفسير كانت الإحساسات الجسدية الطفلية اللذيذة (الرضاعة، والصدر، وتلمس الأعضاء التناسلية) تساعد كأساس للدوافع الجنسية اللاحقة.

لقد فُهِمَ أن فرويد يوضح ضرر التناول الفكتوري القمعي في

السيطرة على الانفعال عن طريق العقل والإرادة. على أن ميشال فوكو (Foucault, 1979) ارتأى أنه بدلاً من قمع المشاعر والأحاسيس الجسدية وكبتها، بما يفضي إلى العصاب، فإن الفكتوريين تحدثوا باستمرار عن الجنسي في سياق الممارسة الطبية. وقد رأى أنه تمَّ إضفاء الطابع الطبي والأخلاقي على الانفعال، فتحول إلى موضوع لعلم العلاج النفسي الطبي وعلم النفس، في أواخر القرن التاسع عشر. وفي القرن العشرين غدا فحص الانفعالات واستكشافها وعقلنتها واحداً من السمات المركزية للطريقة التي فهم بها الناس في الغرب ذاتياتهم.

في ستينيات القرن العشرين، صارت تُفهم الانفعالات باعتبارها تحتاج إلى تعبير، وأصبح شعار: «فليخرج ذلك إلى العلن» شعار أولئك الذين يستكشفون انفعالاتهم في الجماعات العلاجية. لدى اليسار، أكدّت نظريات الأيديولوجيا التي ألحَّتْ على «الشعور الزائف» على دور الانفعالات كقوة تشويه أو تعمية، تحول دون أن يرى العمال قيودهم. وقام الطلبة الباريسيون في انتفاضة السوربون في أيار/ مايو 1968، الذين أكدوا من جديد على الانفعالات كاللذة (تحت أحجار البلاط الساحل)، بالشيء نفسه مع استعمال لويس ألتوسير (Althusser, 1970) للتحليل النفسي اللاكاني ليزعموا أن الانفعالات، وبالذات أشغال الرغبة، كانت تحتل مكاناً مركزياً في الأيديولوجيا.

وأكدَّت النزعة النسوية في السبعينيات على أن «الشخصي سياسي»، وبحكم علاقة المرأة باللاعقل، فقد جعلت الانفعالات جزءاً مركزياً من الشخصي ينبغي استكشافه. وفتح طرح الشعور المجال لطرح اللاشعور والمقاربات النسوية للعلاج. فأبرزت التفسيرات ذات الصفة الشعبية **لانفعالية** النساء (emotionality) اختلافهن عن الرجال: «الرجال من مارس (المريخ)، والنساء من



فينوس (الزهرة)» (Gray, J., 1993). والتفكيكات مابعد الحديثة والنسوية تزعزع هذه الثنائيات وتعترض على تقابلها وأنها فهمت السلطة والمرجعية والأسبقية باعتبارها مركزية في القسمة المطردة بين العقل والانفعال، والمذكر والمؤنث. وعادت مقاربات لاحقة من كلٍّ من العلوم الاجتماعية والنظرية الثقافية إلى الاستكشافات التي تفهم الانفعالات بوصفها مخلوقة استطرادياً وخطابياً. فالمعاني هنا لا تُفهَم كانعكاسات لحالة عقلية داخلية، بل كتعبيرات عن تراتبات المعارف الثقافية. ونحن نغيّر القصة والمعنى لكي نقول إن الانفعالات يمكن أن تُفهم كصورة من العلاج السردي.

اكتسبت مناقشة دور الانفعالات في الحياة العامة أهمية خاصة في بريطانيا بعد موت ديانا، أميرة ويلز، سنة 1997. كانت ديانا شخصية نفسية بامتياز، تحدثت عن انفعالاتها على التلفاز القومي. فكانت أهمية انثيال الأحزان على الملأ (هستيريا الحشد أو السلطة الشعبية؟) واليأس من حالة العالم، وفساد السياسيين، وفقدان الألق والعنفوان، فُهِمت كلُّها باعتبارها تؤدي دوراً جديداً في الحياة العامة. وعلى النحو نفسه، أُسبغَ الطابع السياسي على المتعة لدى كلٍّ من سياسات الخلعاء وجماعات «الإغراء» (Rave) في حركات مثل «حق الاحتفال». وفي دوائر الأعمال، أفضى الاهتمام بالإنتاجية إلى تطوير مصطلحات مثل **الذكاء الانفعالي**، الذي وصف بأنه القدرة على رصد المرء لانفعالاته وانفعالات الآخرين، بغية التمييز بينها، واستعمال المعلومات لكي يستهدي بها المرء في تفكيره وأفعاله. «لابدّ أن تصبح المهارات التي تساعد الناس على التوافق والانسجام موضع قيمة باستمرار باعتبارها ذخراً للأسواق في السنين القادمة» (Golman, 1995: 160). وقد رأى غولمان أن كلاً من الجماعات والمؤسسات باشتراكها في المشاعر، تتحسن ومن ثم تغدو أكثر ذكاءً ونجاحاً. وفي حين فهم بعضهم من هذا أنه انفتاح شعبي مهم على العالم الانفعالي (Samuels, 2001)، رأى آخرون فيه مظهراً من مظاهر تنظيم

الذوات في ظل الليبرالية الجديدة، يعرِّض اللاعقل إلى تمحيص شعبي مركزي (Rose, N., 1999).

فاليري والكرداين

انظر أيضاً: **الأيديولوجيا، الجسد، الجنسية، الرغبة، السرد، العقل، العلاج، اللاشعور، النسوية.**

الأيديولوجيا (Ideology)

ابتكرتْ مصطلحَ **الأيديولوجيا** (في الفرنسية: idéologie) مجموعةٌ من الفلاسفة الفرنسيين في أواخر القرن الثامن عشر وبواكير القرن التاسع عشر. أراد مفكرو التنوير هؤلاء أن يطبّقوا المنهج العلمي الجديد على فهم للعقل بتقديم أجوبة نفسية عن أسئلة فلسفية. وكانت الأيديولوجيا، أيّ علم العقل، دراسة أصل الأفكار وتطورها. وبالتحديد، أرجع هؤلاء الفلاسفة، الذين عُرِفوا باسم **الأيديولوجيين**، الأفكار إلى الواقع التجريبي، وبتحديد أكثر، إلى الإحساسات، بمتابعة جون لوك. وقد ظهرت «الأيديولوجيا» لأول مرة في اللغة الإنجليزية عام 1796 في ترجمة عمل لأحد هؤلاء الفلاسفة، وهو دستو دو تراسي.

واقتبسه نابليون بونابرت، الذي قلب المصطلح على رأسه، واستعمله لمهاجمة المدافعين عن قيم التنوير (ولاسيما الديمقراطية) لأنهم عزلوا مشكلة الحكم عن «معرفة القلب الإنساني وعِبَر التاريخ» (William, R., 1976: 154). كانت الأيديولوجيا معرفة مجردة، لم تتجذر في وقائع الحياة الإنسانية والمصلحة الذاتية. واستمرّ هذا الاستعمال الازدرائي وتوسّع طوال القرن التاسع عشر، حين صارت تُستعمل «الأيديولوجيا»، من لدن المحافظين في الأساس، لتسمية أي نظرية أو خطة سياسية ثورية أو متطرفة، ولاسيما حين تكون مستمدة من النظرية وليس من التجربة.

وبمعنى من المعاني، قلب كارل ماركس (وفريدريك أنجلز) هذا الاستعمال النابليوني على رأسه (تماماً كما قلبا فلسفة هيغل، التي كانت تولي الأولوية لواقع الأفكار على الحياة والواقع المادي، على رأسها) في أواسط القرن التاسع عشر. وقد عادا إلى مشروع الأيديولوجيين، وقدما نظرية عن أصل الأفكار وتطورها، لكنهما وضعا أجوبتهما على أساس التاريخ والحياة الاجتماعية. ارتأى ماركس وأنجلز أن الأفكار لم تكن سوى تعبير عن العلاقات المادية في الحياة الاجتماعية، العلاقات المادية «مفهومةً كأفكار». وهناك **نظريتان عن الأيديولوجيا** متميزتان في عملهما. في الأولى، ربطا الأيديولوجيا ربطاً مباشراً بعلاقات السلطة المختلة. وفي الثانية، كانت «الأيديولوجيا» تصف منظومة المعتقدات اللاشعورية التي تنتمي إلى أي طبقة أو جماعة اجتماعية. ويفترض كلا الاستعمالين إمكان وجود معرفة أفضل وأكثر عملية.

استناداً إلى الموقف الأول، تشكّل الأيديولوجيا تمثيلاً مغلوطاً لشروط الحياة المادية الفعلية، وتصوِّر العالم وكأنه يُنظَر إليه من خلال كاميرا أو حجرة مظلمة (تنقلب فيها الصورة دائماً رأساً على عقب). فالأيديولوجيا معرفة شوهاء، تولّد حالة من الوعي الزائف لدى جميع أولئك الذين يعيشون في إطار فهمها للواقع. ويخدم هذا التمثيل المضلل للواقع مصالح الطبقة الاقتصادية الحاكمة، التي تمتلك أيضاً السلطة لتحديد المعرفة المقبولة للعالم. وقد كتب ماركس وأنجلز في كتابهما **الأيديولوجيا الألمانية** يقولان: «إن أفكار الطبقة الحاكمة هي في جميع الحقب الأفكار الحاكمة؛ أي إن الطبقة، التي تشكّل القوة المادية الحاكمة في المجتمع، هي في الوقت نفسه قوته العقلية الحاكمة»: (Marx and Engels, 1974 [1846] 61). في هذا المنظور، لا يقتصر الأمر على كون الناس يعيشون حياة مغتربة (أو مزيفة)، بل إنهم لا يدركون أو لا يعرفون حتى كونهم مغتربين.

وبينما يستمرّ الموقف الثاني في تأكيده أن الصور الأيديولوجية هي تعبير عن العلاقات المادية، فإنه يعرّف الأيديولوجيا بأنها الصور التي يعي بها الناس عالمهم. في هذا المنظور، يكون لكل طبقة اجتماعية منظومتها الخاصة من الأفكار التي هي تعبير مباشر عن ظروفها ومصالحها المادية. وجميع الأيديولوجيات هي جزئية بالضرورة، وتقدم صورة منقوصة ومجرَّدة عن العالم للمجموعة التي تعيش في إطار العالم كما تصفه تلك الأفكار. وقد رأى الفيلسوف الهنغاري جورج لوكاتش (Lukács, 1971) أن هذا الوضع لا يمكن التغلب عليه إلا إذا وعت الطبقة العاملة ذاتها وعياً كاملاً بوصفها الطبقة الكلية، وجعلت أيديولوجيتها صحيحة كلياً.

وهذا الانقسام داخل مفهوم الأيديولوجيا ـ بين تصوّر ضيّق عن تحديد مباشر لعلاقات السلطة وتصوّر أوسع منه عن معرفة توجد اجتماعياً ـ استمرَّ في صلب النظرية الماركسية والاجتماعية (أو السوسيولوجية). على سبيل المثال، ميّز كارل مانهايم (Mannheim, 1976) بين الأيديولوجيات السياسية الصريحة، الجزئية، والنظرة إلى العالم (Weltanschauung) لدى مجتمع معين أو جماعة اجتماعية.

حظي مفكران بتأثير مميز في العقدين الأخيرين في إعادة صياغة النظريات الأكاديمية عن الأيديولوجيا. إذ أكَّد أنطونيو غرامشي (Gramsci, 1971) تعقيد العلاقات التي تحدد الواقع الإنساني في أي زمان أو مكان معيَّنين؛ وقد رفض الافتراض القائل إن مثل هذه العلاقات كانت نتيجة ضرورية لقوى متعالية ـ مثل الاقتصاد. وبالنتيجة، عارض الميل إلى افتراض أن الطبقة و/أو العلاقات الاجتماعية كانت توفّر بالضرورة الحقيقة عن كل شيء. بل ارتأى، بدلاً من ذلك، أن الواقع الإنساني كان نتاج عمل في إنتاج العلاقات أو توليدها. ويصف مفهومه عن الهيمنة صراعاً متواصلاً لخلق توافق أيديولوجي داخل مجتمع ما، في حين يؤكد مفهومه عن الحس



المشترك على الطبيعة المتشظية والمتناقضة للمعاني والمعتقدات **اللاشعورية التي** يضفي بها الناس المعنى على عالمهم.

وبناءً على ما شيَّده غرامشي، يؤكد منظِّرون من طراز إرنستو لاكلاو وستيوارت هول (Hall, 1996) على أن الأهمية الأيديولوجية لنص ما لا تتوفّر توفّراً مباشراً أبداً من النص نفسه. إذ لا يحمل النص موقفه الأيديولوجي على ظهره ليراه الجميع. ولا يمكن للمرء أن يعرفه بالتقدم في الزمن، وكأنه يقوم فقط على أساس الموقف الطبقي أو الموقع الاجتماعي لمنتجه. ومن هنا، فالأيديولوجيا هي دائماً مادة للعمل. فلا يمكن فهمها من خلال **أيديولوجيا مهيمنة** واحدة، لأنها دائماً **صراع أيديولوجي** متواصل.

ومرة أخرى قلب لويس ألتوسير (Althusser, 1970) المفهوم على رأسه حين عرَّف الأيديولوجيا بأنها أنظمة التمثيل التي تعيش فيها الناس علاقتها بالشروط الفعلية لحياتها. فالأيديولوجيا بُعْدٌ لا يُستغنى عنه في الحياة الإنسانية، إذ هي الوسيلة التي يتمُّ من خلالها إنتاج التجربة نفسها. وتصبح التجربة واقعاً سياسياً أكثر منها «واقعة» طبيعية تظل طليقة من التحديد السياسي. إذاً فالأيديولوجيا عند ألتوسير تظل تكتنفها دائماً الممارسات المادية الفعلية للاستعمال اللغوي لدى المؤسسات الاجتماعية الجزئية، وهي التي يسميها **أجهزة الدولة الأيديولوجية**.

وكان من أهمّ نتائج هذه التطورات النظرية أنها مكّنتْ مفهوم الأيديولوجيا من بسط تناوله إلى ما يتعدى التركيز الماركسي على الطبقة، ليضمَّ أبعاداً أخرى للتقسيم الاجتماعي تشمل العرق والجنس والجنسية. وبالنتيجة، أصبحت النظريات الأيديولوجية عن العنصرية، وبالذات، عن رهاب المثيل، مظاهر مهمة في التفكير النقدي في أواخر القرن العشرين.

خارج إطار الحلقات الأكاديمية، استمرت «الأيديولوجيا»

تكتسي معاني متعددة. فهي يمكن أن تحيل على نحو ضيق على مجموعة صريحة من المعتقدات السياسية، من طراز أيديولوجيا ليبرالية، أو محافظة، أو اشتراكية، غالباً ما يُفترض أنها متصارعة. وبهذا المعنى، على سبيل المثال، ادعى بعض الشرّاح الاجتماعيين **نهاية الأيديولوجيا** كنتيجة للتوافق الليبرالي المفترض بعد الحرب العالمية الثانية (Bell, D., 1960).

ويمكن أن تشير «الأيديولوجيا» أيضاً إلى أنظمة أوسع من المعتقدات والأفكار والمواقف التي لها مضامين مباشرة في الالتزامات والأفعال السياسية. بهذا المعنى، كان يُنظَر إلى الحرب الباردة بوصفها معركة بين **الأيديولوجيتين الشيوعية والرأسمالية**. وهذه الاستعمالات أميل إلى معاملة «الأيديولوجيا» بوصفها مصطلحاً حيادياً نسبياً، مادام يمكن القول عن جميع الأطراف إنها تمتلك أيديولوجيا. مع ذلك، يظل شيء ما سلبي ضمناً في المفهوم، لأنه يؤخذ للإيحاء بوجود معركة غير ضرورية بين المعسكرين، لابدَّ من التغلب عليها إما بالتوصل إلى توافق الأطراف، أو بانتصار طرف على بقية الأطراف.

يبقى أن الاستعمال الأشيع «للأيديولوجيا» في أواخر القرن العشرين كان ازدرائياً: فالأيديولوجيا تطلق في مقابل «الواقع» و«العقل» و«الفلسفة» وحتى «الحقيقة». دائماً الطرف الآخر، وليس المرء ذاته أبداً، هو الذي يمتلك أيديولوجيا. بهذا المعنى كان السياسيون المحافظون يتحدثون دائماً عن الشيوعية بوصفها أيديولوجيا.

في أواخر القرن العشرين وبواكير القرن الحادي والعشرين، تناقص بروز الأيديولوجيا كمفهوم سياسي أو نقدي إلى حد ما، في الأغلب نتيجة نهاية الحرب الباردة. ويبدو أن الانتصار البيّن «للرأسمالية الديمقراطية» على الشيوعية قد أسفر، ولاسيما في

الغرب، عن إدراك أنه لم تعد توجد أي بدائل ومن ثم أيديولوجيات متعارضة. وبدلاً من ذلك، صار من المرجح أن يُنظَر إلى الصراع بوصفه صداماً للحضارات (التي غالباً ما تُفهَم بوصفها أدياناً).

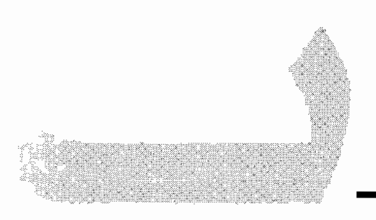
مع ذلك، فإن فكرة الأيديولوجيا تستمر عاملة في السياسة المحلية، كجزء مما سُمِّيَ بـ «حروب الثقافة». والحقيقة أنها نقَّحت معنيين اثنين من ماضيها. الأول، أن الأيديولوجيا تعارض العملية وليس الحقيقة، وهكذا تصبح طريقة في الاستبعاد الازدرائي لأي معارضة مبدئية مع الوضع القائم. وتتم مساواة الأيديولوجيا بالمثالية ومعارضتها بالواقعية. هذه هي الكيفية التي ينكر بها المحافظون في بواكير القرن الحادي والعشرين مطالب اليسار. الثاني أن الأيديولوجيا تتم مساواتها بمخاض اليقين الأخلاقي والإطلاقية، وتعارض الالتزام الفكري العميق بالتعقيد والاختلافات. على سبيل المثال، خلال حرب العراق، ميّز الليبراليون تركيز جورج بوش على «الحملات الأيديولوجية ذات الصور الكبيرة» عن «المثالية من دون أيديولوجيين» الأكثر تعقيداً عند طوني بلير (Kristoff, 2003).

والمثير أن المركزية الأكاديمية التي كان يحظى بها المفهوم في النقاشات النظرية والتحليلات السياسية قد انحطت في بواكير القرن الحادي والعشرين. وهناك في الأقل سببان لهذا: أحدهما تأثير الطرق الجديدة في التفكير بالطبيعة وصور السلطة، وفي علاقات السلطة واللغة، كما تتجسَّد مثلاً في أفكار أوسع عن الحسّ المشترك والتمثيل والخطاب. والآخر هو إدراك أن الهيمنة المتزايدة للعولمة الليبرالية الجديدة كإطار للعلاقات الدولية، والسلطة المتنامية لمختلف الحركات المحافظة الجديدة في جُلّ (وليس كلّ) الأمم الغربية لا يمكن أن تفسّرها الهيمنة الأيديولوجية أو التوافق أو الصراع.

لورانس غروسبيرغ

انظر أيضاً: **التمثيل، الثقافة، الخطاب، الطبقة، العقل.**





ـ ب ـ

البديل (Alternative)

البديل كلمة واضحة على نحو مضلل، لكن المثير أنها معقدة عند التطبيق على الثقافة والسياسة. وقد تمَّ تصوير الاستعمالات المعاصرة مسبقاً في معنى «البديل» (كصفة) في بواكير القرن التاسع عشر باعتباره «الآخر (من اثنين) الذي يمكن اختياره بدلاً عن الثاني»، غير أن المعاني السياسية تستقي من أواسط القرن العشرين، ربما من الستينيات، حين صار «البديل» يُعرَّف كنقيض لما هو سائد أو راسخ أو تقليدي اجتماعياً. ومنذ ذلك الحين، صار لـ «البديل» (كصفة) أو **البدائل** (كاسم) ثلاثة مواقع مختلفة أخرى في الخطابات السياسية ـ الثقافية.

في البداية، توضع البدائل في مقابل الاحتجاج أو النقد، فيُنظَر إليها باعتبارها قصوراً في العمل أو التحويل: إذ يقال إنه لا يكفي الانتقاد أو الاحتجاج، بل لابدَّ من تطوير البدائل. ومن وجهة نظر ليبرالية للإصلاح الاجتماعي أو الإصلاح الديمقراطي، فإن الفشل في فعل هذا هو النقص الذي يميز اليسار «المستحيل» ومثقفيه. ويميز استعمال مشابه نقلة في الهيمنة غالباً ما تجري في الأزمنة الحديثة، من موقع ليبرالي جديد: فيقال: **لا يوجد بديل** (للسوق... إلخ). في هذه السياقات، غالباً ما يشير «البديل» أو «البدائل» إلى سياسات الدولة ويؤشر إلى اتساعٍ في الإستراتيجية السياسية.

ب

يدل «البديل» دلالة مختلفة في ما يتعلق بـ «المعارض» أو «الثوري». يميز رايموند وليامز، وهو يناقش الأفكار السياسية لأنطونيو غرامشي، بين المعاني والقيم البديلة والمعارضة (Williams, R., 1980: 40). وبرغم أن الاختلاف يضيق في المجتمعات المنضبطة بالحداثة المتأخرة، فقد تختلف صور الحياة فقط عن الطرق المهيمنة أو التي تتحداها صراحة. يؤكد وليامز أنه «حتى بعض المعاني البديلة للعالم. . .يمكن ملاءمتها والتسامح معها داخل ثقافة فاعلة ومهيمنة» (Williams, R., 1980: 32). قد تكون البدائل طارئة، كما هو الحال مع حصول وعي لطبقة جديدة، أو قد تكون متخلفة من أثر سابق، يرتبط بالدين أو النزعة الريفية. وبرغم رهافة مناقشة وليامز، فإنها تلخص الثنائيات المتكررة في تفكير الجناح اليساري. والدفاع الجمعي عن الذات والهوية المشتركة (مثلاً: نزعة التوحيد التجاري القويم) تتمّ مقارنتها سلبياً بالوعي السياسي أو النقدي أو الثوري أو الهيمنة المضادة، وهو تضاد كلي أو متمدد تحوِّل الأكثريات الخاضعة به النظام الاجتماعي (Gramsci, 1970). وظهرت تمييزات مشابهة، بتقييمات متنوعة، في الحركات النسوية، وفي سياسات السحاقيات والخلعاء واللواطيين، وفي الصراعات حول العرقية والقومية والعنصرية. هنا أيضاً تمت مقابلة إستراتيجيات التضييق على الأقليات أو العزل أو التطور الذاتي داخل الجماعات بالإستراتيجيات التي تعمم وتشمل الكل، وتتخطى الحدود، أو تفكك الثنائيات المفتاحية للعرق والأمة أو الجنوسة والجنس الطبيعي (Gilroy, 1993b: 63-73; Sedgwick, 1994: 82-90). وهنا أيضاً يؤشر «البديل» مثل «المقاومة» حداً أو نقصاً سياسياً.

غير أن هذه الثنائيات تتعرض للتحدي في الغالب. «فالعيش على نحو مختلف» ـ مثلاً: بتعاون أكبر وتنافس أو تراتب أقل ـ يعبر عن أمل في المستقبل، ولكنه أيضاً نوع من الفعل المباشر. وتدخر اللغة فروقاً مختلفة في ظلال المعنى لوصف هذه التحديات: «منشق»، «غير ممتثل»، «تخريبي»، «تقويضي»، «متطرف»، «مضاد ثقافياً» وكذلك

«بديل». ويصعب متابعة تاريخ مثل هذه الاستيحاءات أكثر من القوى الصورية الأخرى. إذ انصهرت **طرق العيش البديلة** بالنزعة المضادة للصناعة، والنزعة الريفية، وتفضيل «الطبيعي»، بالحركات الأدبية والفنية الطليعية (بما فيها الزُّرق، والجاز، والشعبي، وموسيقى الروك)، وبـ «البوهيمية» أو الممارسات والفضاءات الانتهاكية مثل الحب الطليق، وتناول المخدرات، ومشاهد الخلاعة. واختلفت هذه الظواهر سياسياً وفي احتكامها الاجتماعي، غير أن العيش على نحو مختلف كان عنصراً في الحركات الديمقراطية والمساواتية منذ بداياتها، من الجماعات اليوتوبية في العالم الجديد وأوروبا والعبد السابق «الآبق» والمستوطنات الخاطفة في الكاريبي وأميركا الجنوبية والوسطى، حتى حركات التثقيف الذاتي الحديثة والممارسات التعاونية (Robinson, 1983: 173-241; Taylor, B., 1983). ومنذ أواخر الخمسينيات، صارت الطرق البديلة في العيش موضوعات بارزة في النزعة الغاندية المضادة للاستعمار، وحركات الحقوق المدنية والسلطة السوداء، وفي حملة نزع التسليح النووي، وبطريقة اكثر انتشاراً في الثقافات الشبابية المضادة في الستينيات والسبعينيات لدى الجماعات التي تعيش على الطراز الهيبي وفي الغالب في انتقاد هذه «التحريرات» في بواكير الحركات النسوية وحركات تحرير الخلعاء (Cant and Hemmings, 1988; Roszack, 1971; Rowbotham, 1983). وأوجدت الهياجات حول السلام العالمي، والأممية، واللاعنف، والحقوق المدنية، روابط حميمة بين السياسات الشعبية والاعتقادات الدينية الابتداعية والهموم الأخلاقية. وهناك أيضاً روابط مثيرة بالسرد الخيالي، من تراث اليوتوبيات الاجتماعية حتى الخيال العلمي النسوي المعاصر (Morris, 1970 [1891]; Piercy, 1979).

والیوم صارت «البدائل» مربكة في مداها وتعددها ودرجة اندماجها، من الناحية السياسية وفي ما يتعلق بالاستهلاك الرأسمالي. وهي نادراً ما تنتج كسياسات منسقة، لكن الإصرار على «البديل» وليس

على «النقيض» يظل يحتفظ بأهميته. وهناك أصداء تتردد من الثقافة المضادة: **الصحافة البديلة، وسائل الإعلام البديلة، المسرح البديل، المكتبات البديلة، الكوميديا البديلة، التعليم البديل، النشرات البديلة** (للجامعات والمدارس) وثقافة «العصف». وتبلورت إستراتيجيات بيئية واقتصادية: **الطاقة البديلة، التكنولوجيا البديلة، الاستثمارات البديلة (أو الأخلاقية)، الاستهلاك البديل** (مثلاً: شراء السلع بالسعر الأدنى أو مقاطعة العلامات ذات المستويات العليا من استغلال العمل). وهناك نظام من اختيارات طرز الحياة لأهداف أوسع أو من دونها: **الطب البديل والعلاج البديل**، مثلاً، بالنسبة إلى إصلاح الطعام (من النزعة النباتية والزراعة العضوية إلى «اللحم الحقيقي» و«المِزْر الحقيقي»)، أو **الأشكال البديلة من الترف والاجتماعية والدين** (من طراز معسكرات الرقص، والرقص الدائري، وصور كثيرة من الروحية).

ب

يكتسب «البديل» ظلال معنى جديدة، ربما تكون «سابقة على زمانها»، من العولمة ومن نزعة التعدد الثقافي. ولا ينبغي أن تقتصر الغيرية على أن تؤديها الأقليات المشاكسة، بل هي توجد، على نحو مربك، لدى الآخرين الاجتماعيين، في تجارب الاختلاف التي يمكن أيضاً أن تكون محوِّلة. وهناك علامات، في العالم «المتقدم» اليوم، على أن **السياسات البديلة**، وإن تكن محتقرة في الغالب بوصفها بورجوازية وأحياناً مضادة للسياسة، تصير الآن ضرورة ضاغطة، حين يعرف المواطنون تعقيدهم في التفاوتات العالمية، وفي الصور الجديدة من الإمبريالية والصراع، وفي الهشاشة البيئية. وعلى الحافة الحركية للسياسات العالمية المنبثقة، فإن اجتماع الاحتجاج وحركات السيطرة المضادة والبدائل يمكن رؤيتها في شعار المنتديات الاجتماعية العالمية والأوروبية: «العالم الآخر ممكن» (Fisher, W., and Ponniah, 2003).

ريتشارد جونسن

انظر أيضاً: **الإصلاح والثورة، الجماعة، الحركات، المقاومة، اليوتوبيا.**

البراغماتية (Pragmatism)

ب

ترتبط **البراغماتية** ارتباطاً وثيقاً بالممارسة (practice) والعملية (practicality)، وتشف عن اقترانها بكل ما يتعلق بالأعمال اليومية، المباشرة في العالم. وأن يُدعى المرء براغماتياً (pragmatist)، في الاستعمال العادي، يعني الثناء عليه (أو ذمَّه) لفهم الوقائع السياسية و/أو القيود الاجتماعية. وحين يُثنى على البراغماتي، فإنه يُعزى إليه انتباه واقعي لكل ما من شأنه أن يجعل الأشياء تتحقق، ربما مصحوباً بلا مبالاة ضرورية للأسئلة المجردة عن الخير والحقيقي. وحين يُذَمّ، يُقارَن البراغماتي بـ «الشخص المبدئي»، الذي يغض الطرف عن وقائع العالم السياسية ويتشبث بالتحديد بتلك الاعتبارات الخاصة بالخير والحقيقي التي لا يمكن التساهل فيها أو المساومة عليها لمصلحة تحقيق غاية مرغوبة. وهكذا فإن البراغماتي، في السياسة، إما أن يكون الشخص الذي يتمكن بذكاء وفاعلية من سن القانون برغم الاعتراضات والمماحكات من زملائه أو زملائها، أو الشخص الذي يتخلى عن المبادئ في سياق ما يُسمى في العادة (ولاسيما من لدن نقاد البراغماتيين) بـ «مفاوضات المساومة» والتنازلات التي تتخذ في صفقات الأروقة والغرف التي تعجّ بالدخان.

يعود ارتباط البراغماتية بعالم الأعمال اليومية والشؤون المدنية إلى العصور القديمة، حيث كانت كلمة (pragmatikos) الإغريقية تعني «الضليع، النشيط في الشؤون العملية» أو «المختص بالعمل أو الفعل»، وتعني كلمة (pragmaticus) اللاتينية «الماهر في الأعمال ولاسيما القانون». على أن «البراغماتية» و«البراغماتيين» التقطت، بمرور الزمن، بعض المعاني الإيحائية الأقل ألفة. فمنذ دخولها إلى اللغة الإنجليزية في القرن السادس عشر حتى أواخر القرن التاسع عشر، كان مصطلح **المرسوم البراغماتي** يدل في الاصطلاح الشائع على شكل من أشكال الأمر الحكومي الذي يصدره الحاكم المتسيد.



كان المرسوم البراغماتي يزيح القانون بالمعنى الحرفي، ولا شك أن هذا ما يفسر الإيحاءات الثانوية للصفة **براغماتي** منذ القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر، مثل «متآمر» و«فضولي» و«دكتاتوري» («إن هذا ليدل على أنها براغماتية، متباهية، وواحدة تريد أن تستبد على زوجها»: (Richard Sanders, 1653). وبدءاً من أواسط القرن التاسع عشر، يجد المرء إحالات إلى **التاريخ البراغماتي**، الذي يعني دراسة وقائع التاريخ بالنظر إلى الأسباب والنتائج، والعبر العملية المستقاة منها. وليس إلا في أواخر القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين، بدأ مصطلح «البراغماتية» يكتسب معنى فلسفياً أكثر تخصصاً، يرتبط ارتباطاً معقداً بالمعنى الدارج يكون فيه (على سبيل المثال) **الحل البراغماتي** مرادفاً للحل «العملي» القابل للتنفيذ.

في الفلسفة، بدءاً من أعمال تش. س. بيرس ووليام جيمس (وقد رسخ هذا الأخير البراغماتية كموقف فلسفي منجز تماماً في كتابه **البراغماتية**، 1979، ((William, J., 1979 [1907]))، سرعان ما صارت «البراغماتية» تدل على مدرسة فكرية تنصلت من الجزء الأكبر من التقليد الميتافيزيقي الغربي لمصلحة ما يبدو صورة فكر أكثر تواضعاً وأرضية يكون فيها، كما يعبر جيمس، «الحقيقي.. هو فقط الوسيلة النافعة في طريق تفكيرنا، تماماً كما إن الصحيح هو الوسيلة النافعة في طريق سلوكنا» (ص 222).

وكان استعمال جيمس لكلمة «وسيلة» موضع خلاف، لأنه يوحي أن البراغماتيين يعتقدون بما يريدون أن يعتقدوه اعتباطاً. ومع أن البراغماتية غالباً ما كانت تنضم، استناداً إلى هذه الأسس، إلى النسبية، فإن جذورها الفلسفية العميقة قد ضمنت لها مكانة بارزة في التاريخ العقلي للقرن العشرين. والأهم أن رفض البراغماتية للميتافيزيقا الغربية، وبخاصة التقليد الفلسفي الذي يميز ويفصل بين العقل والعالم، يستمد قوته من النظرة البراغماتية للغة، التي لا تكون

فيها اللغة وسيطاً للإلمام الدقيق بالواقع «كما هو في واقعه»، بل هي مجرد نوع من الأداة التي طوّرها الناس بغية أداء بعض المهام العملية التي لا يمكن لوسيلة أخرى أن تؤديها. إذاً عند البراغماتيين يجب أن تُفهَم مطاردة العدالة لا بالمعنى الأفلاطوني كمحاولة لجعل الشؤون الإنسانية تتطابق مع صورة مثالية للخير، بل كسؤال عن الكيفية المواتية لابتكار الأدوات اللغوية والمؤسساتية الصحيحة للارتقاء بالممارسات الإنسانية التي تفيد معنى محدداً للخير، ثم إقناع الناس الآخرين أن هذه هي الأدوات الصحيحة لهذه المهمة.

ب

وعلى النحو نفسه، يميل البراغماتيون من وليام جيمس إلى ريتشارد رورتي (الفيلسوف الأميركي المعاصر، الذي كتب، من بين العديد من الكتب، **نتائج البراغماتية** (Rorty, 1982) إلى التشكيك بمصطلح «الحقيقة»، ماداموا يقرنونه (مصيبين) بإصرار التقليد الميتافيزيقي على أن الحقيقة خالدة وخارج المصالح الإنسانية. في هذا التقليد، تُدرك الحقيقة باعتبارها توجد في أنقى أشكالها في قوانين الكيمياء والفيزياء، المنغلقة بالطبع على الرغبات الإنسانية ومهارات صنع الأدوات. ووفقاً لذلك، فإن هدف الفلسفة التقليدي هو الاقتراب من معيار الحقيقة هذا، والدنو بالتدريج من تمثيل دقيق لقوانين الكون الفيزيائية، وابتكار قوانين شؤون إنسانية يكون لها المنزلة نفسها العابرة للتاريخ وغير القابلة للتغيير، كالقوانين الفيزيائية تماماً. (وفي العادة يشار إلى هذا تحت اسم «نظرية المطابقة مع الحقيقة» التي تكون وفقها الأحكام صحيحة لأنها تتطابق مع الواقع).

على أن العلوم الفيزيائية، عند البراغماتي، يجب ألا تُفهَم بوصفها نوافذ مباشرة على الواقع، بل على الخصوص بوصفها أدوات متقنة ابتكرها الناس لفهم كيفية عمل الأشياء؛ وكل شيء يساعد تلك الأدوات في مهمتها، أو يتناسب مع أدوات مشابهة أخرى، هو «حقيقي» بالمعنى البراغماتي. إذا ساعدنا اكتشاف علمي

ب

على أن نفهم فهماً أفضل حركات النجوم أو تكوين الذرات، فهو إذاً «حقيقي» بمعنى أنه اعتقاد مفيد؛ وإذا أفضت بنا حجة أخلاقية إلى تفضيل المحاكمة بهيئة محلفين على المحاكمة بالتعريض للمحنة، فهي اعتقاد مفيد أيضاً. فضلاً عن ذلك، إذا ساعدتنا حجة علمية أو أخلاقية على تكوين حس أفضل بحججنا العلمية أو الأخلاقية الأخرى، فهي أفضل بكثير. (وغالباً ما يشار إلى هذا باسم «نظرية تماسك الحقيقة»، التي تكون الأحكام استناداً إليها صحيحة لأنها تنجز الأشياء وتتماسك مع أحكام أخرى تقوم بالشيء نفسه). وهكذا تشترك **البراغماتية الفلسفية** مع البراغماتية الاعتيادية بالمقدمة الأولى التي ترى أن النتائج هي ما يهم فعلاً في النهاية، سواء أكانت نتائج اعتقاد (كما في الفلسفة) أم نتائج فعل (في الكلام الاعتيادي).

مايكل بيروبي

انظر أيضاً: **التجريبي**، **العقل**، **المادية**، **المعرفة**، **الموضوعية**، **النسبية**.

البلد (Country)

تأتي كلمة **البلد** (country) في اللغة الإنجليزية من الكلمة اللاتينية (contrata)، من خلال الفرنسية القديمة (contrée)، لتعطي معنى الجذر **مقابل**: «ما يقع مقابلاً أو مواجهاً للنظر، والمشهد الذي يمتد أمام عيني المرء». وفكرة البلد كمقابل (للذات أو للمدينة) هي فكرة حاسمة لتكوين أنواع من المواقف المرآوية والجريئة من المشهد والبلدان المجهولة التي كان عليها أن تهيمن على عصور الإمبراطورية الأوروبية. وعن طريق المقابلة، فإن المواقف الأصلية من البلد هي المواقف الأكثر تنشئة والأكثر ارتباطاً بالأسلاف.

مع ذلك فإن أحد هذين المعنيين الواسعين للبلد (الأرض الأصلية) ينسجم مع هذا المعنى الأصلي؛ أما المعنى الآخر (أي

ب

الأجزاء الريفية أو الزراعية منه) فيتعارض أكثر مع المعنى الحضري (Williams, R., 1976: 71). وينوء المعنى الأول بحمل ثقيل من التأثر والأيديولوجيا: على سبيل المثال، في الحرب «يموت المرء من أجل بلده». وبهذا الصدد فهناك تداخل قوي بين «البلد» و«الأمة» لأن «الأمة» تكون حيث تختزن الدولة استثماراتها الثقافية والتاريخية. يوجد «البلد» حيث يصبو القلب، ولذلك كثيراً ما يحدث الإحساس بالحنين وهذه الكلمة نصب البال (إذ لا يفتقد المرء أمته)، وفي **البلد الجديد** يسعى المهاجر إلى أن يعيد خلق الإحساس بالانتماء.

ويجري عقد الرابطة بين الاستثمار الفاعل والبلد بسهولة أكبر بكثير مع المعنى الثاني «للأجزاء الريفية» الذي يشير إليه وليامز باعتباره كل ما سوى المدينة أو الضواحي (Williams, R., 1973: 9). وفكرة البلد وقد غذتها الأنواع الرعوية أو الريفية، وأخيراً عززتها كموجة عملاقة من الحنين الجمعي في صحوة جيشانات الثورات الصناعية الأوروبية، إنما تقترب من حيث هي فردوس أولي من أيامها الأخيرة في الأزمنة الحالية التي تحدث فيها الكارثة البيئية ومرض جنون البقر. وهكذا يكاد يضطر ستيفن غرينبلات إلى السخرية مما هو ريفي حين يتوقف لالتقاط صورة في وادٍ توسكاني جميل يظهر فيها فلاح يحرث خلف قطيع من الثيران البيض: «أفعمني جمال المشهد، الذي بدا وكأنه يقفز مباشرة من رسوم بييرو ديلا فرانسيسكا، وهتفت بالفلاح بلغتي الإيطالية البدائية ولكن المتحمسة: يا له من ريف جميل!، تطلع إليَّ من موقعه في الحقل وهتف راداً: إنه في المدينة أجمل» (Greenblatt, 1996: 26). ومرة أخرى، هذه مقابلة من النمط الذي أوضحه رايموند وليامز (Williams, R., 1973). غير أن نظرة هذا الفلاح غير الرومانسية غالباً ما يشاركه فيها عدد غفير من سكان العالم، لأن مطامح العالم الثالث (دعك من السكان الأصليين) قد أفضت به إلى حركات سكانية ضخمة بعيداً عن الفقر الريفي إلى المدن المثقلة بالزحام.

ومن كانوا فلاحين في السابق، ويصبحون من سكان المدن،

ب ربما يتماهون بعد أجيال مع أرياف سكناهم الأصلية، وولاياتها ومحلاتها، ويخاطبون من يشتركون معهم بهذه الصلة بالمصطلح المكافئ **لابن البلد** (countryman): أو compatriotes (بالفرنسية)، أو paesona (بالإيطالية)، أو paisano (بالإسبانية)، أو landsmann (بالألمانية). إذاً فهذا هو ما يشكل أساس وحدة الجماعة الذي يعرِّف علاقة الناس ببلدهم، وهو أقرب إلى معنى «ابن البلد الأصلي». ولا يمكن أن تتشكل الجماعة «المتخيلة» لأمة إلا بجمع مثل هذه الجماعات معاً (Anderson, B., 1983).

يمكن لحالة سكان أستراليا الأصليين أن تُستخدَمَ لتوسيع معنى البلد «عند الأصليين» إلى معناه الأصيل الأقوى. يتماهى أغلب الأستراليين الأصليين بالبلد عن طريق العلاقات بين الأفراد، بما فيها الحقوق والمسؤوليات للمحافظة عليه، من دون أي إحساس بالبلد كامتلاك قابل للتحويل. وحين يُسأل الأستراليون الأصليون عن بلدهم، فالمرجح أن يتحدثوا عن «نهر فنك»، وليس عن «أستراليا»، حتى لو سُئلوا هذا السؤال في نيويورك. فهم لا يرسمون محيط البلد بطريقة محددة على الخريطة: «فالبلد، عند السكان الأصليين، يعينه مسار حول الأرض. وهو سلسلة من المواقع الجغرافية القابلة للتسمية تترابط كخط سير لأسفار الأسلاف. والهوية الطوطمية، أي الهوية التي يصوغها نبات أو حيوان أو شكل طبيعي، تحدد المسار (خط أغنية) للمرء وبلده» (Gill, 1998: 299). ومن الواضح أن هذا التصور عن الروابط بالغة التطور بين الأشخاص مع البلد ـ أي البلد كقرابة ـ تجري على النقيض من التصور الرأسمالي عن البلد بوصفه قابلاً للتحويل والاستغلال لأغراض الزراعة أو التعدين. وبالنتيجة، فإن بعض المشكلات المثيرة التي طرحت على القانون الدولي في السنين الأخيرة كانت تهتم بصراعات السكان الأصليين حول حقوق الأراضي وحقوق المياه (إذ يمكن «للبلد» أن يتضمن المجاري المائية والبحار الساحلية).

ب

وقد انخرطت بدائل حركة الخضر في الاهتمام لدى الأوساط العامة بأفكار السكان الأصليين عن البلد وإدارته. غير أن التحالفات بين الأصليين والخضر ليست واضحة المعالم دائماً. فهم في الغالب يفترقون حول قضايا مثل تحديد البرية وفائدة المتنزهات القومية. ويمكن «للبرية» بسهولة أن ترتبط بالتصور الرومانسي عن الفردوس البدئي، حيث تلاشى الوجود الإنساني، بما فيه احتلال أسلاف السكان الأصليين. وقد بدأ مدراء المتنزهات القومية باستخدام ألفاظ «أهل الرهان المتعدد» للريف حيث يمارس المستخدمون المختلفون ممارسات متناقضة في الريف: وقد تسمح مثل هذه التناقضات للسكان الأصليين بحق الصيد الحصري، مثلاً، لاصطياد بعض الحيوانات المحلية.

والصراعات القانونية حول البلد تصحبها تمثيلات ثقافية مجاورة لها (Mitchel, W. J. T., 1994a)، تشكل معيناً ثانوياً لقيمته (والمعين الأول هو مصدر المواد الخام). برغم ذلك فإن التقييم الثانوي هو مصدر المعرفة كلها بالبلد، بما فيها رسم خريطته وخطوط معاملته. وتتم موضعة هذه المعرفة كتمثيلات ثقافية للبلد، يمكن في الغالب أن تسمى مشاهد. وتستطيع هذه التمثيلات أن تظهر في أي وسط: «مؤطرة» كرسم مشهدي أو صورة فوتوغرافية؛ وتفهم بوصفها موقعاً مناسباً للبناء (كما في النحت المشهدي)؛ أو يحاط بها كصور متحركة في السينما. وجماليات مثل هذه المشاهد هي السياسات التي تنفذها وسائل أخرى، لأن ما يتعلم المرء تقييمه في المشهد يمكّنه من «تثقيف» صور الحياة في أي موقع يجري البحث فيه عن طريقة «صالحة» للعيش. وهكذا تروّض «نافذة صورة»، عند الارتياح في بيوتنا، البلد «المُمَشهد» في الخارج، وتذكرنا اللوحة المألوفة على الجدار في الفندق بالوظيفة الجمالية التي يفترض أن تقوي علاقاتنا بالبلد، لتخلق فينا حقاً مشاعر التشرد أو الاغتراب.

ستيفن ميوك

انظر أيضاً: **الأمة، المدينة، المنزل.**

البيئة/ علم البيئة (Environment/ Ecology)

ب

حين حظيت الفكرة والممارسة المتعلقة بالطبيعة والثقافة كظاهرتين منفصلتين بالرواج في الغرب، تطور مفهوما **البيئة وعلم البيئة** لتأكيد التصورات المختلفة عن الانفصال والارتباط(*). ظهرت «البيئة» مرتبطة بالطبيعة، لتعني المحيط «الطبيعي» (أي غير الإنساني، وغير الثقافي). واندمج بها «علم البيئة» كجهد علمي لربط الكائنات العضوية (كالإنسان) ببيئاتها.

استعملت كلمة **طوق** (environ) للمرة الأولى في القرن الثالث عشر في عدد من المعاني التي تصور ما يحيط بالذات (الإنسانية)، للدلالة على ما «يحيط بالشيء» طبيعياً أو فيزياوياً، و«ما يجاوره» أو «يطوقه». كما إنها كانت تعني جعل دائرة حول الشيء، وتطويقه وحصره. وأول استعمال معروف للبيئة يساوي بين المصطلح وبين شيء ما مثل «الظروف» ويُعزى لهولاند عام 1603، الذي كتب «لست أعرف تعقيدات الظروف ومباءاتها». ويترجم توماس كارلايل، في مقالته «غوته» عام 1827، مقتبساً من غوته الذي استعمل عبارة «بيئة الظروف» (Carlyle, 1860: 228) [ويعزو رايموند وليامز في «المفاتيح» و**معجم أكسفورد الإنجليزي** خطأ هذه العبارة إلى كارلايل]، التي تشير عند كارلايل إلى «مزاج التفكير وعادته عند غوته أو «الحالة الذهنية» (ص 226)، التي تستدعي فعلاً إنسانياً معيناً. استعمل كارلايل المصطلح في كتابه **الخياط تعاد خياطته** (Carlyle, 1908 [1831]: 62) ليدل بها على الظروف المرعية جيداً في كوخ منزلي وغابة مجاورة وحدائق غناء توفر سياقاً للفعل الإنساني: «حيث تبدو السكنى والبيئة. . . مزدانة جذلة». توحي هذه الاستعمالات أصلاً بإحالة معقدة إلى ما ينفصل عن الإنسان ويحيط به (المثوى

(*) البيئة والباءة والمباءة في اللغة العربية من أصل لغوي قديم يعني: المنزل.

ب

والطبيعة) وكذلك إلى ما ينفصل ويولد أو يعطي شكلاً للفعل الإنساني (المثوى، الطبيعة، عادات الفكر، الحالات الذهنية).

ظهر علم البيئة كعلم في أواخر القرن التاسع عشر لدراسة التفاعلات بين المكونات غير الحيوية (كالهواء والماء والتربة) والمكونات الحيوية (كالنباتات والحيوانات). ويجعل استعماله الأول، المتأثر بتشارلز داروين، من الكائنات العضوية تتطور عن طريق التكيف مع بيئتها. وقد أشار عالم الأحياء الألماني أرنست هيكل، الذي يعتبره بعضهم مؤسس علم البيئة، عام 1866 إلى «كلّ العلاقات المتنوعة للحيوانات والنباتات، ببعضها وبالعالم الخارجي، الذي يتصل به علم بيئة الكائنات العضوية»، والذي ينطبق عليه «مذهب التكيف والوراثة» (Haeckel, 1887 [1866]: 114). وبممارسة علم «متعدد الأشكال» يتطور ببطء (McIntosh, 1985: 7)، فصل علماء البيئة على نحو مختلف وصنفوا، وربطوا ما يعدونه المكونات الأساسية. وتطور مصطلح «**النظام البيئي**» (ecosystem) في ستينيات القرن العشرين للإشارة إلى أنظمة محددة من العلاقات بين المكونات الأساسية. أحياناً يتم استبعاد الكائنات الإنسانية من هذه المكونات؛ وأحياناً يتم إدراج الكائنات الإنسانية البيولوجية تحت مكونات مجردة أخرى: الثقافات، أو المجتمعات، أو السكان، أو الجماعات. وتحظى فكرة كون **العلاقات البيئية** بين الناس وبيئتهم تبادلية بالرواج على نحو متقطع. يدعو ألدو ليوبولد في عمله المهم، 1949: **دليل الأراضي الرملية** (Leopold, 1968) إلى تطوير «وعي بيئي» (ص 207)، وإدراك «أن الفرد هو عضو في جماعة من أجزاء تتبادل الاعتماد على بعضها» (ص 203)، يتغير فيها دور «الإنسان العاقل» «من غازٍ لجماعة أرض إلى عضو في سهل أو مواطن فيه» (ص 204). وعند ليوبولد، يمثل المفهوم الأساسي للبيئة، الذي هو الأرض بهذا المعنى الموسع، جماعة متكاملة (p. vii).

في الخمسينيات، يتسبب الاهتمام المتنامي بآثار التلوث،

والانحلال البيئي، واستنزاف الموارد، والنمو السكاني في حضور مهم للناس الذين يصفون أنفسهم بأنهم بيئويون (environmentalists) (أي أولئك الذين يهتمون بالبيئة أو يتصرفون نيابة عنها). وفي الستينيات، يستجيب علم البيئة للإحساس السائد بأن البيئة قد عرضتها للمخاطر تعريضاً جدياً الكائنات الإنسانية والتكنولوجيا والصناعة بوصفه العلم الذي يفسر ويصلح هذه الوضعية. ويُنظر إلى الروابط بين الدعاوى الوصفية والعمل السياسي الذي تؤديه هذه الدعاوى أحياناً بوصفها ضعفاً، وأحياناً بوصفها قوة. وفي حين يستعمل كمرادف للبيئة (الطبيعية)، يُعامَل علم البيئة باعتباره «حليفاً» للبيئوي في توفير مخطط للحياة الصالحة، ونسخة معينة من الروابط المرغوبة بين مكونات النظام البيئي. وحين يعمل كمثال على «الطبيعي»، يشير علم البيئة «إلى الكيفية التي ينبغي أن نعيد بها تنظيم حيواتنا» (Evernden, 1992: 8).

تتضح الدعوى الإبستيمولوجية (المعرفية) الموحدة والتكافؤ السياسي في بعض أبرز الأصوات في تطور الاهتمام المعاصر بعلم البيئة والبيئة. فقد كان يساور ليوبولد (Leopold, 1968: viii) أملٌ بأنه «حين نرى الأرض كجماعة ننتمي لها، فقد نبدأ باستعمالها بمحبة واحترام». وأوضح الفيلسوف البيئي جي. بايرد كاليكوت (Callicott, 1982: 174) أن «علم البيئة يغير قيمنا بتغيير مفاهيمنا عن العالم وعن أنفسنا في علاقاتنا بالعالم. فهو يكشف عن علاقات جديدة بين الأشياء، التي ما إن تكتشف حتى تهز المراكز القديمة لشعورنا الأخلاقي». ودعا باتيسون في كتابه **خطوة نحو علم بيئة للذهن** (Bateson, 2000) إلى أن **النظام البيئي** هو نظام «حي» من «النماذج» ينبثق في العلاقة بين عدد من المكونات: البيئة، والكائنات الإنسانية، والأفكار (التفكير، والمواقف، والقيم). وحين تكون الأفكار «مغلوطة» أو «زائفة»، ينفصل العقل عن «البنية التي يكمن فيها» (ص 493). وحين يعمل المرء في مقدمة انفصال في غير موضعها، فإنه «يبتر

اعتبار العقد الأخرى في بنية العقدة» (ص 492)، مما يسفر عنه نظام بيئي خارج عن السيطرة والتوازن. وإذا وضعت البيئة ـ بما فيها الكائنات الإنسانية ـ وضعاً مغلوطاً فإنها سوف تدمر. ويتوسع فيلكس غاتاري بعلم بيئة العقل عند باتيسون ويحدد ثلاثة سجلات بيئية: البيئة، والعلاقات الاجتماعية، والذاتية الإنسانية. وعند غوتاري، ينمُّ «الاختلال البيئي» الحالي على الافتقار لتمفصل «أخلاقي ـ سياسي» بين السجلات الثلاثة، سيفضي في النهاية، ما لم يصحح، إلى «تهديد استمرار الحياة على سطح الكوكب» (Guattari, 2000: 27-28).

ب

قوبلت التحديات التي يثيرها أشباه ليوبولد وباتيسون وغوتاري، وتتبناها الحركة التي يطلق عليها اسم مهلهل هو **الحركة البيئية** باستجابة رخوة من لدن ميدان علم البيئة وأنصار الجماعة، إذ يميل كلاهما إلى فصل السياسة كقضية متخصصة عن **الأخلاق البيئية**، أو على مضض أكبر كمجرد قضية جماليات (Odum, 1997: 312). يميل كلاهما إلى إبقاء الكائنات الإنسانية في منزلتها المنفصلة والمركزية بالأيلولة، التي تتم بحذق أحياناً، إلى الفكرة القائلة بأن البيئة شيء «موجود هناك»، ويعيش فيه الناس، ويستجيبون له، ويمارسون السيطرة عليه. وهكذا، مثلما يذكر كتاب منهجي حالي حول البيئة، فإن علم البيئة «يدمج دراسة الكائنات العضوية، والبيئة المادية، والمجتمع الإنساني»، وهو يقوم بذلك «بالإبقاء على الجذر الإغريقي عن عالم البيئة: (oikos)، أي دراسة إدارة المنزل، مع البيئة الشاملة التي نعيش فيها» (Odum, 1997: xiii). ونادراً ما تدرج دراسات الجماعات «الأرض» أو البشر كمكون جوهري في «الأرض».

ومحاولات الدعاوى في طرح مصطلحي «البيئة» و«علم البيئة» في إطار خطابات علمية، سياسية وفلسفية لا تحتوي على الزيادات التي يُنتحل بها هذان المصطلحان في الخطابات الشعبية. ومنذ الستينيات، صار انتشار استعمال «البيئة» و«علم البيئة» وتكاثره واختلاطه يتعدى محاولات نسبة مراجع قابلة للتحديد لها.

ب

فبانصهارها بالتأثير، تلمح إلى «ما يهم»، وتشف عن شيء ما «نقدي» يتطلب اهتماماً، وتعني أهمية لأنواع معينة من العلاقات (المتبادلة)، وتثير فكرة (إعادة) الارتباط بالطرق التي توحي بالكثير مما يراهن عليه. لا يستطيع المرء أن يقرأ إبستيمولوجيا معينة أو سياسة معينة بمعزل عن استعمالها بوجه عام، مع ذلك، تميل استعمالاتها إلى حمل بقية ما من اشتقاقها. و«علم البيئة» و«البيئوي» يحتفظان ببقية من العلم وينقلان غشاوته. هكذا يضفي **علم البيئة الشخصي** شرعية علمية على الدعاوى حول ما يشكل الحياة الشخصية «الصحية». ويضفي **نتاج صداقة البيئة** معنى بأن المرء يسهم على نحو مسؤول (بل حتى علمي) بالإبقاء على الكوكب عند المتاجرة بنتاج. وتستمر «البيئة» و«البيئوي» و«المهتم بالبيئة» تنقل، وإن يكن على نحو غامض، معنى تنظيم شيء ما «طبيعي» موجود في الخارج، منفصل (عنا) لكنه يرتبط بنا بطرق هامة. وهكذا تؤكد الكلمة الدارجة هذه الأيام، **بيئة الحاسوب**، على سياق غير بيولوجي منفصل عما نكونه ولكنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً معه في علاقة تشكيل وفهم. وهكذا فإن البقية ذات المسحة الطبيعية من المصطلح تضفي منزلة «الطبيعي» على البيئة الآلية. وبمعزل عن هذه التكافؤات، فإن المصطلحين يستعملان استعمالاً واسعاً على نحو تبادلي. على سبيل المثال، لا يوجد فرق كبير في أن يزعم المرء بأنه **ناشط بيئي** (Environmental activist) أو **ناشط بيئوي** (Eco-activist)؛ فكلاهما ينقل معنى أن بعض مكونات التواشج (الداخلي) أو أن مفهوماً عن التواشج (الداخلي) وممارسة له يضفيان المعنى على سلوكهم. وعلى النحو نفسه، لا يوجد فرق كبير في أن يُدعى المرء **إرهابياً بيئياً**، أو **إرهابياً بيئوياً**؛ فكلاهما يوحي بإدانة لتقييم متطرف لمكون (غالباً ما يكون غير إنساني) على المحاولات الإنسانية أو لتقييم متطرف لتواشج (داخلي) بوجه عام.

لقد صار يتعالى التلميح إلى «ما يهم» بحيث امتلأت اللغة اليومية والإعلان ببيئوية كذا وبيئة كذا: **أصدقاء البيئة، نتاجات**

صداقات البيئة، الرفاهية البيئية، التخطيط الحساس بيئياً، علم بيئة الشيخوخة، البيئات التنظيمية... إلخ. ولأن المعنى والسياسة لا يمكن قراءتهما بوجه عام، فنحن مضطرون إلى صرف الانتباه إلى تمفصلات معينة يثيرها استعمالها. ماذا يهم؟ ما هي طبيعة العلاقات التي يهم فيها هذا؟ وعلى خلفية أي عمل انفصال وتصنيف وتراتب يعتمد؟ وأخيراً، على ماذا يراهن؟ يبدو أن كل شخص يتفق، في الأقل، على رهاناتٍ عالية.

جينيفر داريل سلاك

انظر أيضاً: **الإنساني، البيولوجيا، الجماعة، الجين/ الجيني، الطبيعة.**

البيروقراطية (Bureaucracy)

يجمع مصطلح **البيروقراطية** معاً تحت عنوان واحد عدداً واسعاً من المفاهيم والأفكار. فهو غالباً ما يعمل كغطاء مهلهل لنطاق متشعب وكثيراً ما يكون متناقضاً من الشكاوى حول مظالم الحكومة المركزية، والإخلالات المتأصلة لدى المنظمات الرسمية التي تطبق القواعد على الحالات، والتبرير العقلي الأداتي الذي لا يكل لجميع أشكال التصرف الإنساني. على أنه يحمل أيضاً معنى تقنياً محدداً يشير إلى هيئة من الأفراد والإجراءات والمهام والشفرات الأخلاقية التي تنظم سلوكهم في إطار نظام إداري معين. وفي الغالب يصعب الفصل بين المعاني الاستهجانية الشعبية والمعاني التقنية للمصطلح. ففي وقت مبكر منذ عام 1764، مثلاً، أشار الفيلسوف الفرنسي بارون دي غريم إلى «مرض في فرنسا يستفحل باستمرار ويفتك بنا؛ وهذا المرض يدعى هوس المكاتب»، وأشار جون ستيوارت مل، وهو يكتب عام 1837، إلى «شبكة واسعة من الطغيان الإداري. . . في نظام البيروقراطية ذاك».

تعد الكلمة عموماً مشتقة من الكلمة الفرنسية (bureau) بمعنى

«منضدة الكتابة» (أو بعبارة أدق: الكساء الذي يغطي تلك المنضدة)، لكنها أيضاً المكان الذي يعمل عليه الموظفون. وأفضت إضافة **اللاحقة**، المشتقة من الكلمة الإغريقية بمعنى «حكم»، إلى وجود مصطلح له قدرة ملحوظة على الحراك الثقافي. لقد جرى إدخال المفاهيم الإغريقية عن الحكم منذ فترة طويلة في اللغات الأوروبية، فمرَّ المصطلح الجديد بسهولة بالصياغات نفسها التي مرت بها «الديمقراطية» و«الأرستقراطية»، وسرعان ما صار سمة مركزية في الخطاب السياسي الدولي. فترجمت الكلمة الفرنسية (bureaucratie) بسرعة إلى الكلمة الألمانية (Bureaukratie)، والإيطالية (bureaucrazie) والإنجليزية والأميركية الشمالية (bureaucracy). فضلاً عن ذلك، فمجاراة لمشتقات «الديمقراطية»، صحبت «البيروقراطية» مصطلحات أخرى مثل **الشخص البيروقراطي** (bureaucrat) و**السلوك البيروقراطي** (bureaucratic) **والنزوع البيروقراطي** (bureaucratization) (Albrow, 1970: 17). لذلك ليس من المدهش أن تكون التعريفات المعجمية المبكرة «للبيروقراطية» تعريفات متماسكة بشكل ملحوظ. قبِلَ **معجم الأكاديمية الفرنسية** الكلمة في ملحقه عام 1789، وعرفها بأنها «السلطة أو النفوذ الذي يمارسه رؤوس المكاتب الحكومية وطاقمها». وأشار إليها **المعجم التقني الإيطالي لعام 1828** على النحو الآتي: «كلمة منحوتة، تشير إلى سلطة الموظفين في الإدارة الشعبية» (كلاهما من Albrow, 1970: 17-18). إذاً منذ انتشاره المبكر، يشير مصطلح «البيروقراطية» ليس فقط إلى صورة من صور الحكم (العام أو الخاص) حيث يكون دور حاكم مهم في أيدي الموظفين الإداريين، بل يؤدي أيضاً مهمة تسمية جمعية لأولئك الموظفين.

ب

تبدأ أغلب التحليلات الحديثة للبيروقراطية بالعمل الكلاسيكي لماكس فيبر (Weber, 1978)، الذي قدم التحليل التعريفي لكل من الخصائص التقنية والأخلاقية للبيروقراطية، وهو تحليل يمتاز أيضاً بجدواه التفسيرية المهمة في عدم انزلاقه إلى نقد ازدرائي. واستناداً

إلى فيبر، تقيم البيروقراطية، سواء أكانت في الإدارة العامة أو الخاصة، علاقة بين المرجعيات المؤسسة قانونياً وموظفيها التابعين لها تمتاز بما يأتي: حقوق وواجبات محددة، مثبتة في قواعد مكتوبة محفوظة في أضابير؛ وعلاقات مرجعية بين المواقع منظمة تنظيماً تراتبياً؛ والتعيين والترقية يقومان على معايير ثابتة مثل الاستحقاق والأقدمية؛ وتكون الخبرة بمنطقة معينة، موثقة في العادة بالامتحان، شرطاً رسمياً للتشغيل؛ ورواتب نقدية ثابتة؛ والفصل الصارم بين شاغل المنصب والمنصب، بمعنى أن الموظفين لا يمتلكون ولا يستطيعون أن ينتحلوا لأنفسهم الموقع الذي يشغلونه. وهكذا فإن **الإدراة البيروقراطية** هي وظيفة كاملة ومهمة دائماً لوقت العمل، **وإشغال المنصب البيروقراطي** هو نداء وواجب، فهو يشكل تصرفاً خاصاً، غير طائفي للشخص. وعند فيبر، فإنه لشرف بالنسبة إلى البيروقراطيين ألا يسمحوا لالتزاماتهم «الشخصية» ـ نحو الأصدقاء، أو الأقرباء، أو الطبقة، أو المعتقد السياسي ـ أن تحدد الأسلوب الذي يؤدون وفقه واجبات منصبهم الإدارية.

صوَّر النقاد اللاشخصية الناشئة باعتبارها واحداً من الأمراض التي يُفترض أن جميع البيروقراطيات تتعرض لها. ومن الناحية العملية يُفترض أن يُلزِمَ الشكل البيروقراطي من التنظيم الكائنات الإنسانية بأن تتصرف بطرق تعتبر ملازمة للكائنات غير الإنسانية. وكما أشار فيبر، فإن هذا يلزم بالطرق التي يتورط فيها الأفراد في البيروقراطيات كأدوار أكثر مما هي كجوهر للوحدات الإنسانية. علاوة على ذلك، فإن **اللاشخصية البيروقراطية** ـ بسبب انغلاقها الإجرائي على الأوامر الأخلاقية ـ في المجتمعات الحديثة المعقدة العالية التخصص، قادرة على تشكيل خط دفاع حقيقي ضد الممارسة الاعتباطية للسلطة.

تشير أغلب **مكاتب الدولة** إلى قدر كبير من الاهتمام بالتشريع، والقواعد الثابتة، وحفظ السجلات المكتوبة (بما فيها الإلكترونية) على سبيل المثال. وهذا بدوره ما جعلها عرضة لأنواع من الانتقادات

التي توجه إلى النموذج المثالي عند فيبر: الشريط الأحمر، والمحافظة، وعدم المرونة. ولأن المؤسسات العامة صار يُنظر إليها باعتبارها «عرضاً» من أعراض البيروقراطية الفيبرية، مفهومة ازدرائياً بوصفها مصطلحاً حاوياً لأضرار المنظمات الكبرى، فليس من المدهش أنها كانت باستمرار عرضة لدعوات إصلاحها أو «تحديثها». والحقيقة لا يقتصر الأمر على كون فكرة **البيروقراطيات العامة** تحتاج إلى إصلاح وكونها أيضاً قد حظيت بمنزلة البديهة إلى حد ما، بل هناك اتفاق واسع، وإن لم يكن شاملاً، حول طبيعة التغيير المطلوب واتجاهه. وخلال عقدين إلى ثلاثة عقود ماضية، مثلاً، انبثقت إشكاليات المكاتب العامة والمقومات الجوهرية لإصلاحها من عدد من المواقع، وعبر الزمان أُطلق عليها اسم «النزعة الإدارية الجديدة». وتقع في مركز برنامج هذا الإصلاح محاولة تطوير فاعلية المكاتب العامة، واقتصادها، وقوتها (نتائجها) من خلال تعريضها إلى تقلبات شبكة من علاقات أشباه الأسواق المنشأة حكومياً.

أُعدِّت هذه الآليات على نمط السوق لتغيير الشفرات الأخلاقية التي تحكم تصرف الأعمال العامة، بدفع المنظمات العامة إلى محاكاة التصرف التنافسي المتداول في المشاريع الخاصة. ويكمن في صميم هذه التطويرات نفور من البيروقراطية، وهي تقدَّم باعتبارها الوسائل التي يمكن من خلالها التغلب على صرامات الشكل المنظماتي وعدم مرونته عن طريق بث نزعة مقاولة جديدة مؤطرة بالسوق فيها. مع ذلك ظلت عموماً يجب توجيهها من خلال شبكة ممتدة ومتسعة من أنظمة تدقيق الحسابات يشار إليها الآن باطراد (وربما خطأً) تحت اسم «بيروقراطية» (Strathern, 2000)، لكنها تفتقر، في ما يزعم، إلى سلامة المكتب الفيبري الكلاسيكي، ومرونته، وطواعيته.

بول دو غاي

انظر أيضاً: **الإدارة، الحكومة، الدولة، الشخص.**

البيولوجيا (Biology)

تستمد **البيولوجيا** أصلها من الكلمة اليونانية (bios)، بمعنى الحياة، وكلمة (logia)، التي تعني الخطاب أو الدراسة. وكان أول من استعمل المصطلح العالم الطبيعي غوتفريد راينهولد عام 1802، وتبناه جان ـ بابتيست لامارك، وظهر في اللغة الإنجليزية عام 1813، لكنه لم يحظ بالانتشار الواسع في الاستخدام إلا على يد وليام ويديل في أواسط القرن التاسع عشر («لقد غدا مصطلح البيولوحيا مؤخراً مصطلحاً ذائعاً لدى الكتاب الكبار»، 1847). ومنذ ذلك الحين، استعاد المصطلح هذا المعنى، ليدلّ على دراسة الحياة والعمليات الحية. مع ذلك، وربما منذ البدء، أصبحت الكلمة التي استخدمت لدراسة عمليات الحياة مصطلحاً مقبولاً أيضاً للعمليات نفسها (كما هو الحال في التمييز بين البيولوجيا لدى الشخص وظروفها الاجتماعية). ويؤكد هذا الحذف على الطبيعة الواقعية للدعاوى التي تطلقها البيولوجيا كعلم.

حين ظهرت البيولوجيا في القرن التاسع عشر كمجموعة متميزة من الخطابات، أصبحت قضية علاقتها الواحد بالآخر وبالعلوم الطبيعية الأخرى مسألة تزداد أهمية. فهل وجدت سمات خاصة للحياة تميزها عن العمليات غير الحية، ومن ثم تحول دون اختزالها إلى فيزياء وكيمياء؟ ارتأى يعقوب مولسكوت وماديّون ميكانيكيون آخرون أن الحياة لم تكن سوى صورة خاصة من الكيمياء (لسنا سوى ما نأكله)، في حين ادعى آخرون حضور فورة حيوية (élan vital) من نوع خاص. ومنذ عشرينيات القرن العشرين حتى الثلاثينيات، ادعت مدرسة فيينا، التي التزمت بفرضية وحدة العلوم، إمكان اختزال البيولوجيا وردها إلى الفيزياء. برغم ذلك، يضم مصطلح «البيولوجيا»، أكثر من غيره من العلوم الطبيعية، عدداً من الخطابات والحقول، وتنوعاً من المنهجيات، بحيث أصبح مؤخراً



من المألوف جداً الإشارة إلى **العلوم البيولوجية** أو **علوم الحياة** بصيغة الجمع. وحين ظلت العلاقة بين هذه الحقول حتى داخل البيولوجيا نفسها غير واضحة، ومن ثم ظلَّ احتمال وجود علم موحد للبيولوجيا يضم جميع مظاهر عمليات الحياة أمراً غير مؤكد، فإن المقاربة الاختزالية السابقة لمدرسة فيينا قد أُهملت. ومؤخراً جداً، وعلى نحو أكثر مقبولية، ارتأى إدوارد ويلسون (Wilson, 1998) أن صوراً مختلفة من **التفسير البيولوجي** ينبغي في الأقل أن تتوافق، أي أن لا تتبادل التناقض بين بعضها.

يتم أفضل تناول للمشكلة عن طريق التأمل في قضية التفسيرات السببية في البيولوجيا. خذوا، مثلاً، ضفدعة تقفز في ماء المستنقع. سيفسر عالم التشريح هذا من خلال انقباض عضلات سيقان الضفدعة، التي يحدث انقباضها هي نفسها بفعل الإشارات التي تصل من خلال الجهاز العصبي الذي يربط الدماغ بعضلات السيقان. ويقدم عالم الكيمياء الحيوية أو عالم الأحياء الجزيئية التفسير الاختزالي القائل إن العضلات تتكون من شُعَيرات بروتينية تنزلق الواحدة فوق الأخرى، مسببة الانقباض؛ وتتكون هذه البروتينات من وحدات فرعية أبسط (أحماض أمينية) تحدد خصائصها الكيمياء وبالنتيجة الفيزياء. وقد يشير عالم البيئة إلى حضور حيوان مفترس (كالأفعى) يدعو الضفدعة، حين تراه، إلى القفز في الماء هرباً منه. ويهتم عالم الأحياء التطورية بالعمليات السببية التي تنقسم بها البيضة المخصبة وبالنتيجة تشكل خلايا العضلات؛ وقد يشير عالم الأحياء الارتقائية إلى التحويرات السببية المكوَّنة ارتقائياً التي تضمن أن الضفادع التي تستمر في الحياة وتتكاثر يمكنها أن تلاحظ الوحوش المفترسة وتستجيب لها بسرعة. يضع عالم التشريح وعالم الأحياء التطورية السبب في سياق زمني مباشر للأحداث، وهذا ما يسمى أحياناً بالتفسيرات القريبة أو الوظيفية. بينما يقدم عالم البيئة تفسيراً غائياً، أو متجهاً نحو غاية ما؛ في حين يتميز تفسير عالم الأحياء الارتقائية بأنه

ترابطي، أي يربط الحاضر بالماضي، لكنه يُعطى أحياناً قوة بلاغية أكبر حين يوصف بأنه سببي أو بعيد.

ب

يميز كل نوع من أنواع التفسير هذه أسلوباً معيناً في التجربة، وصنع النظرية، والخطاب داخل البيولوجيا. يعد بعض فلاسفة البيولوجيا هذا موقفاً انتقالياً يميز الحقل غير الناضج. ورأى توماس ناجل أن التفسيرات «على المستوى الأعلى»، مثل تفسيرات عالم التشريح، هي مجرد تفسيرات وصفية، أما التفسيرات «على المستوى الأدنى»، مثل تفسيرات عالم الكيمياء الحيوية، فتفسيرات حقيقية (Nagel, 1998). وقد يصر آخرون على أن التفسيرات، حين تتوافق، غير قابلة للاختزال، وأن التفسيرات من المستوى الأعلى قد تقدِّم لبعض الأغراض قوة تفسيرية أكبر وكذلك التفسيرات من المستوى الأدنى قد تقدِّم قوة أكبر لأغراض أخرى. وهكذا تعتمد التفسيرات على الأغراض التي يُطلب التفسير من أجلها.

هكذا تتخلل العيوب التفسيرية العلوم البيولوجية، غير أن الثلم الأكبر يكمن بين العلوم البيولوجية من ناحية، والعلوم النفسية أو الاجتماعية من ناحية أخرى. ويدعو كثير من علماء الأحياء إلى أن علم النفس يمكن أو يجب اختزاله إلى بيولوجيا دون استثارة أي قوى أو خصائص إضافية أخرى. أما قضية العلوم الاجتماعية فقضية أكثر تعقيداً. إذ يصر ويلسون، ويتابعه منظرون ارتقائيون آخرون، على أن العلوم الاجتماعية ليست سوى صورة خاصة من البيولوجيا تتناسب مع المكانة المتطورة للكائنات الإنسانية. وتوافقت **النزعة الجوهرية البيولوجية** أيضاً مع بعض النسويات بل حتى مع بعض منظري الزنوجة في معارضة البنائيين الاجتماعيين. ويكمن الحل الأمثل لهذه القضية في الدعوة إلى أن البيولوجيا تنتهي عند الولادة، ومنذ تلك النقطة تبدأ بعدها العلوم الاجتماعية. وبرفض جميع هذه المواقف باعتبارها غير كافية وغير مقنعة، وتعمل في إطار تقليد



ماركسي يقل أو يكثر تصريحاً، أو تقليد جدلي، بُذِلت أيضاً جهود لتكوين **إطار بيولوجي** (Rose, S., 1997). يرفض هذا التناول إمكان تجزئة الوضع الإنساني بين خطابين متنافسين للبيولوجيا والعلوم الإنسانية. ويُنظر، بدلاً من ذلك، إلى الكائنات الإنسانية باعتبارها كائنات اجتماعية وبيولوجية في وقت واحد وعلى نحو لا يقبل الاختزال.

ستيفن روز

انظر أيضاً: **الجين/الجيني، السلوك، العلم.**

ت

ـ ت ـ

التاريخ (History)

في العالم الناطق بالإنجليزية، يدلّ **التاريخ** في الأساس على رواية الأحداث الماضية، التي هي صحيحة صراحة، استناداً إلى (ما اشتهر) أنه حدث فعلاً. بهذا المعنى، صار ينفصل «التاريخ»، بالإضافة إلى مكافئاته النوعية الأقدم مثل (histoire) و(hystorye) و(historye) و(historie)، عن الفكرة الأكثر اتساعاً حول **القصة** (story) مع أواخر القرن الخامس عشر، حيث صارت تدل القصة من هنا فصاعداً على الخيال أو البناء المتخيل كلياً. ويتوفر الدليل على هذا التقسيم المفهومي، مثلاً، في التمييز بين مسرحيات شكسبير التي تُصنَّف على أنها «تواريخ»، وسواها مما يبدو أنها مجرد نتاجات لخيال المسرحي، مثل المآسي والملاهي أو التراجيديات والكوميديات. ويمكن العثور على سوابق للتاريخ بوصفه حقيقة في فكرة الأخبار الحولية وكذلك في الأنساب. وكانت الجذور النَّسَبية (الجينالوجية) للفكر التاريخي في عصر النهضة واضحة في الاهتمام الذي يُولى للرجال البارزين: إذ كان التاريخ يدور حول القرابة، والرجال المهيئين لحكم الدول، وقيادة الجيوش، وغزو المقاطعات. وتشكل إعادة الصياغة العميقة، التي استغرقت زمناً طويلاً، لفكرة التاريخ، بحيث صار يضم فكرة التطور الذاتي الإنساني نفسها، في شموليته، بعداً واحداً من أبعاد ما نسميه بالحداثة. ويمكن فرز أوضح

حدس لهذا التحول في المعنى في حقل الفلسفة في القرن الثامن عشر، وبخاصة في أعمال غيامباتيستا فيكو (Vico, 1968 [1744]).

ت

عثرت فكرة التاريخ بوصفه صياغة قانون التطور الذاتي الإنساني على أكثر تعبير درامي مثير عنها في فلسفة جورج فلهلم فريدريك هيغل (Hegel, 1956 [1831])، التي مازالت تستقي منها أغلب النقاشات المعاصرة. لم يكتفِ هيغل بتقديم المصطلحات التي يمكن أن تؤثر بها فكرة **تاريخ ـ العالم**. بل سعى إلى إضفاء خصوصية تجريبية على تجريده الفخم المتكلف لما هو تاريخي، كما في اعتقاده أن تاريخ ـ العالم أو روح ـ العالم كان يتجلى في الدولة البروسية، كما تمثلت سابقاً (في رأي هيغل) في شخص نابليون، الذي وصفه هيغل بأنه «روح ـ العالم على ظهر جواد». وقد تبنى كارل ماركس وفريدريك أنجلز (Marx and Engels, 1973 [1848]) الجزء الأكبر من هذه المنظومة الفكرية، وحاولا إيقافها على رأسها بصياغتها بمصطلحات مادية وعلمانية: وبفعلهما هذا دشّنا تجديداً جذرياً لفكرة التاريخ نفسها، لتفرخ سلسلة من المقولات التصنيفية الجديدة. ولعل أبرز هذه المقولات هي فكرة **المادية التاريخية**، التي أصبحت مصطلحاً بديلاً للدلالة على الماركسية. وكانت الحوارات داخل الماركسية في أواخر القرن التاسع عشر، منذ ما سبق موت ماركس وفي السنوات التي أعقبته، تدور حول القراءات المتنافسة **للعملية التاريخية** (وهي نفسها فكرة التاريخ كما بسّطتها الماركسية). فمن ناحية، كان يوجد اعتقاد عميق **بالضرورة التاريخية** للتحرر الاجتماعي، وهو موقف عقلي استمد الكثير من الرواج المعاصر له **في التاريخ الطبيعي**، وبالذات من تشارلز داروين. ومن ناحية أخرى، تبلور إيمان مؤكد عليه في قدرات الرجال (والنساء) على **صنع التاريخ** بأنفسهم.

يمكن فرز مركزة الفاعلية الإنسانية في التاريخ أيضاً في تقاليد

الفكر التاريخي الذي استقى من الثورة الفرنسية، واستمد أيضاً من روح الرومانسية. ويتمثل أكبر استيحاء من هذه الناحية في جول ميشيليه (الذي أثّر فيه فيكو تأثيراً هائلاً)، وهو من ادعى أنه المبتكر الفاعل لتاريخ الشعب في أواسط القرن التاسع عشر. لدى ميشيليه (1847 ـ 1853) نستطيع أيضاً أن نرى حساسية معاصرة في تصميمه على إجلال الموتى المُغْفَلين، وإنقاذ ذكراهم من براثن الفناء. وفي واحدة من الشهادات الكبرى على ما سُمِّي (في تلك الحقبة) بالخيال التاريخي، ادعى ميشيليه أن مقبرة «بير لاشيز» في باريس كانت عنده بمثابة «مختبر للإحياء التاريخي». وشهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر انبثاق الكتابة التاريخية (Historiography)، بمعنى التاريخ ذي الطابع الاحترافي، المنظم استناداً إلى إجراءات عقلية متفق عليها (موثقة، ومزودة بالحواشي)، وأوائل الإشارات إلى شخصية المؤرخ (historian)، في مقابل الأديب بمعناه العام، أو هاوي التحف القديمة.

حين كانت هذه التطورات في إضفاء الطابع الاحترافي على التاريخ في مراحلها الأولى، كان توماس كارلايل يشجب أصلاً المؤرخ «المضجر»، بينما تشكّى ج. ر. غرين، وهو يردد صدى شعبية ميشيليه، من حشر التاريخ حصراً في «التطبيل والتبويق»، ومن ثم شجب نمطاً كاملاً من الفكر التاريخي الموغل في القومية. وكان من آثار إضفاء الطابع الاحترافي على التاريخ خلال القرن التاسع عشر تسمية نوع متميز من الإنتاج الأدبي، ألا وهو: الرواية التاريخية (Lukács, 1962)، الذي صوّره المؤرخون المحترفون في البداية بأنه «حكايات رومانس»، مناسبة للحساسية النسوية، لكنها غير جديرة بالاهتمام العقلي الجدي. مع ذلك، احتدَّ النقاش في أوساط الاحتراف التاريخي بين البعدين «الشعري» و«العلمي» في الممارسة التاريخية، وكسب الأخير راية الظفر (في الأوساط الأكاديمية) طوال الجزء الأكبر من بواكير القرن العشرين. وجلب التخصص الاحترافي

معه معجماً جديداً كاملاً لدراسة التاريخ. وهكذا انقسم التاريخ نفسه في البداية إلى تاريخ قديم، وتاريخ حديث، ثم تفرع بعد ذلك منه فيض متزايد من المقولات التصنيفية: تاريخ قديم، تاريخ القرون الوسطى، حديث مبكر، حديث، متأخر، تاريخ معاصر. وصُنِّف علم الآثار باعتباره تخصصاً منفصلاً.

مع هذه المحاولات لتنظيم حقب التاريخ الإنساني نسقياً، ظهرت التخصصات الفرعية المتميزة. وبقي التاريخ حتى أواخر القرن التاسع عشر يتعلق في الجوهر بما يفهمه القارئ المعاصر بوصفه **التاريخ الثقافي**، حيث ظل يتخذ من دراسة الحضارات موضوعه الطبيعي. وطوال القرن العشرين بقي مفهوم التاريخ يراكم مراكمة مذهلة معاني وإيحاءات جديدة.

من الناحية السياسية، أثبتت فكرة **الوعي التاريخي**، المستمدة من تأويلاتها الماركسية، قوتها وفاعليتها (وقد صيغت فلسفياً ولاسيما من لدن جورج لوكاتش)، وبها يضطر الرجال والنساء إلى أن يكونوا أكثر وعياً بأنفسهم ومن ثم **بمهماتهم التاريخية**. واختلط هذا الاستعمال بقراءات أكثر جبرية، كانت شائعة في الثلاثينيات، بدا فيها **التاريخ** (الحالة العليا) مطلقاً لا يتسامح: في هذه الحقبة، أراد من يستطيعون قراءة ألغاز كتابة التاريخ ـ وأغلبهم ممن انضمَّ إلى الحركة الشيوعية الرسمية ـ أن يصدروا الأوامر الملزمة باسمه. ويمكن فرز بيان لاحق على هذه الحساسية نفسها في تأكيد فيدل كاسترو المثير، في أثناء محاكمته على حياته، بأن «التاريخ سيغفر لي».

في الفلسفة، تمَّ التركيز على التاريخ بوصفه انشغالاً في الأقل من بعض الاتجاهات الفكرية التي سادت في الحقبة الوسطى من القرن العشرين، وإن لم يشغل العالم الأنجلوفوني كثيراً. وأصبح مصطلح **النزعة التاريخية** (Historicism) قصة نزاع فلسفي كبير، بسبب معانيه المتنوعة من جهة، ولأنه اجتذب الأتباع والخصوم على

السواء بالدرجة نفسها. وربما يكمن أبرز معنى «للنزعة التاريخية» في المسعى العقلي لوضع جميع أنظمة الأفكار (بما فيها الفلسفة) في سياقها التاريخي، والدعوة إلى التساؤل حول الخواص الصورية للفكر المجرد. ويتمثل أكبر اختراق نظري في الكتابة التاريخية في القرن العشرين في اكتشاف فرنان بروديل (كما عبّر عنه) في أن موضوع الفكر التاريخي ليس «الماضي» بقدر ما هو «الزمان التاريخي» (Braudel, 1972). وإلى حد ما فإن بعضاً من هذا الاعتقاد مستمد من هنري برغسون، وبعضاً آخر من اهتمام أواسط القرن العشرين بصنوف البنيوية. صار بروديل يتخيل تاريخاً يجتمع فيه التاريخ البنيوي (تواريخ العالم البيئي، والأنظمة الاقتصادية، وأشكال الدولة) مع تواريخ الأحوال (Conjunctural history) (أو تواريخ الأحداث، كما يعبّر عنه). وقد اعتقد أنه يكمن في هذا وعد بتاريخ شامل تماماً، يمكن فيه لأي بعد من أبعاد الزمان التاريخي أن يعاد إنتاجه في سرد المؤرخ.

في الأزمنة المعاصرة ما برح توالد التاريخ الأكاديمي يتقدم مجارياً الأنواع الجديدة في التخصصات التاريخية الوافدة باستمرار. ويواصل هذا انشغالاً مستحدثاً بتاريخ المضطهدين الذي توقف منذ الستينيات والسبعينيات (تاريخ المرأة، تاريخ الشواذ، تاريخ السود، وقد استمرّ كثير من ذلك للتاريخ الشفوي). وتكمن في قرار كثير من هذه المقاربات للمعرفة التاريخية موضوعةٌ ترى أن فكرة المضطهدين كانت مغيَّبة عن التاريخ: أي بعبارة أخرى أن التاريخ الأكاديمي التقليدي، الذي يركز على الفكر و/أو السياسة العليا، لم يستطع ببساطة أن يرى أن المضطهدين كانوا يمتلكون تاريخاً. وقد اتخذ هذا عدة أشكال، يقع أكثرها تأثيراً من الناحية المفهومية، أولاً، في ميدان التاريخ النسوي، وثانياً، لدى مجموعة من المؤرخين في شبه القارة الهندية طوّرت مدرسة التاريخ التابع (Guha, 1983). وفي حين أن الوعد بالتاريخ الشامل لم يتحقق أبداً، فإنه أسلم رايته للعمل

المزدهر في ميدان «العقليات»، التي ضمّت إليها في ما بعد **التواريخ الجينالوجية** (النسبية) المستوحاة من فوكو (مثلاً كما في: تاريخ العواطف، تاريخ الجنس، تاريخ الجسد، تاريخ الطب، القوة الرمزية للسلع المفردة... إلى غير ذلك).

في الوقت الحاضر، تلتقي لحظة غنية غنى هائلاً في التاريخ الأكاديمي مع شهية شعبية استثنائية لمعرفة الماضي: في **التاريخ التلفزيوني**، على سبيل المثال، أو في المواقع التراثية، أو في الأشكال الأخرى من الممارسة الاحتفالية. وتقدم فكرة التاريخ التلفزيوني قضية حَدية للتفكير بالأشكال الشعبية من الوعي التاريخي. إلى أي حدّ يستطيع جيل من الأجيال أن يضبط معرفياً المكسب التلفزيوني على إيقاع حس نقدي للعالم التاريخي، الخارجي؟ عند المتشائمين، يمثل التلفاز الوسيلة الرئيسة في عالم مابعد الحداثة لتمثل الزمان التاريخي، ومنع موضوعة مابعد الحداثة من الوصول إلى الماضي. وعند آخرين، يتميزون باقتناع أكثر تفاؤلاً، يصبح التلفاز الوسيلة التي يمكن للعالم المعاصر في جميع مظاهره بما فيها تصميماته التاريخية، أن ينكبَّ عليها ويعرفها. ولابدّ من الانتباه هنا إلى أن هذا التوالد للمعارف المتعلقة بالماضي صار يميل إلى تقليص التقسيم القديم بين التاريخ والقصة، وصارت الخواص الخيالية أو المتخيلة للتاريخ أكثر جلاءً. ومن المفارقة أن هذا الإسراف في تمثيلات الماضي يتوافق مع تعبيرات القلق ـ في حقبة مابعد الحداثة ـ في أن قدرة الكائنات الإنسانية على الوصول إلى ماضيها التاريخي كانت تتقلص طوال الوقت.

بل شوارز

انظر أيضاً: **التراث، الذاكرة، الزمان.**

التجربة (Experience)

ت

التجربة من أكثر الكلمات استخداماً وتملّصاً في اللغة. كانت ذات يوم شديدة الارتباط بـ «التجريب» (experiment)، كما في قول سبنسر: «دفعتْه إلى القيام بتجربة/على وحوش البرية» (**الملكة الجميلة**، 1596)، غير أن ذلك المعنى، كما لاحظ رايموند وليامز في **مفاتيح اصطلاحية**، أُهمِلَ منذ زمن بعيد. وفي الوقت الحاضر غالباً ما تستعمل الكلمة في عدد من الطرق المتداخلة وأحياناً المتناقضة التي تنطوي على لجوء إلى الوقائع المعيشة واليقينيات الميتة (أحياناً أخرى). فمن ناحية، هناك المعنى الذي تؤشره على نحو مثير **أغاني البراءة والتجربة** لبليك وكذلك الاستعمال اليومي، وهو المعنى الذي يرى أن التجربة هي شيء مرير وتهذيبي: على سبيل المثال، حين نكبر من الطفولة إلى الكبر، **نتعلم بالتجربة** أن العالم لا يمكن تشكيله وفق رغباتنا. وعند الشعراء الرومانسيين وجميع من تأثر بهم منذ بواكير القرن التاسع عشر، فإن تراكم التجربة عملية بائسة فيها، كما يعبّر وردزورث، «تبدأ ظلال السجن بالانطباق/على الفتى الذي يكبر» (1806). ومن ناحية أخرى، هناك المعنى الذي تكون فيه «التجربة» شيئاً مرغوباً فيه إلى حد كبير لأنه ينم على نمط مركز وحذر حسياً من العيش في العالم؛ فالحديث عن شيء باعتباره «مجرَّباً» يعني القول إنه خارج ما هو اعتيادي بشكل بارز، سواء أكان جيداً أم رديئاً، ولا شك أن سؤال جيمي هندركس: «هل أنت ذو تجربة؟» (1967) قد أوحى بعالم إدراكي ومعرفي لا يتوفر لدى البشر العاديين الذين لم يواجهوا بعد **تجربة جيمي هندركس**. (هنا يوجد معنى إضافي، يرتبط بالعقاقير التأثيرية أقل مما يرتبط بالجنس، تكون فيه «التجربة» مجرد اختصار **للتجربة الجنسية**، وهي تُطلب أو تُخشى لذلك السبب وحده).

وبعمومية أكثر، تدل «التجربة» على عالم الصلابة الصخرية

ت

واليقين، على النقيض من التجريدات الهوائية في الفلسفة والنظرية الاجتماعية. وهي غالباً ما تمنح السلطة حين تُقرَن **بتجربة الحياة** المباشرة في مقابل «التعلم من الكتب»، وتنفع في الغالب كحس سليم، وضمان شاهد عيان للحقيقة: «أعرف ذلك لأنني كنت هناك». والواقع أنه تقريباً في الوقت الذي كان وردزورث وبليك يكتبان المراثي الشجية عن براءة الطفولة والتجربة الذاوية، كان إدموند بيرك يكتب في كتابه **تأملات عن الثورة في فرنسا** (Burke, 1978 [1790]) قائلاً: «إذا جاز لي أن أجازف باللجوء إلى ما أصبح بالي الطراز جداً في باريس، أعني إلى التجربة». وفي **مفاتيح اصطلاحية**، يحتج وليامز ضد إقران بيرك بين «التجربة» ونزعة المحافظة، مادام «من الممكن جداً من التجربة رؤية حاجة إلى «تجريب» أو ابتكار» (Williams, R., 1983: 127). ويميز وليامز لجوء بيرك إلى ما يسميه (وليامز) **ماضي التجربة** عن **حاضر التجربة**، الذي ينطوي على «أكمل نوع متفتح وفعال من الشعور» (ص 127) الضروري لتعلم العبر من ماضي التجربة. ويمكن أن يقال إن حاضر التجربة هو نوع من المنفذ إلى مستقبل تجربة غير محددة، كما هو الحال حين نقول إن شخصاً ما «منفتح على تجارب جديدة».

وبصرف النظر عن استعمالاتها المتناقضة في الكلام اليومي، فقد كانت «التجربة» أيضاً مصطلحاً مثقلاً بالمعاني في النقاشات العقلية منذ أواخر القرن العشرين، ولاسيما في النزعة النسوية والدراسات الثقافية. وكما ارتأى ستيوارت هول (Hall, 1980)، فإن مفهوم **التجربة المبتذلة** أو **التجربة المادية** كان مركزياً عند ما يسمى بالأنماط «الثقافوية» للدراسات الثقافية (التي اقترنت بريتشارد هوغارت، وإ. ب. طومبسون، وبواكير وليامز) في مقابل الأنماط «البنيوية» المتأخرة (التي اقترنت بالماركسي الفرنسي لويس ألتوسير)، التي شدّدت على الظروف الاجتماعية غير الشخصية والأيديولوجيات أكثر من إدراكات الأفراد المباشرة لعالمهم. وفي بواكير الموجة الثانية

من النزعة النسوية، غالباً ما كانت تقدم «التجربة» لغايات مضادة للنظرية ولكنها ليست محافظة سياسياً بالضرورة، كما في اللجوء إلى **سلطة التجربة**، التي أرادت أن تضفي الشرعية على حيوات النساء الفعلية وإدراكاتهنَّ في مقابل الأبنية الذكورية المهيمنة. أخذت بعض نسويات الموجة الثانية إشارة البدء من كتاب ر. د. لانغ **سياسة التجربة** (Laing, 1967) ـ وربما أخذتها بعضهن من الجدات الأدبيات البارزات مثل «امرأة الحمام» عند تشوسر، التي تبدأ حكايتها في **حكايات كانتربري** (1400)، وهي تتنصل من أي معرفة بسلطة أرضية أو عرفية، قائلة: «لو لم تكن على الأرض سلطة إلا التجربة، فإن تجربتي كافية لي، للحديث أن الزواج بؤس وعذاب».

إذاً تعرض مثل هذا اللجوء إلى التجربة الفردية إلى تحدي التنظير النسوي في الثمانينيات والتسعينيات؛ وأرادت مقالة جون والتش سكوت المؤثرة «التجربة» (Scott, J. W., 1992) أن تتوسط الحوار المتنامي بالإصرار على أن التجربة ليست معطاة وحسب، بل هي منتجة. كتبت تقول: «إن توثيق تجربة الآخرين كانت إستراتيجية عالية النجاح ومقيِّدة معاً لمؤرخي الاختلاف» (ص 24). يكمن نجاحها، عند سكوت، في قدرتها على التطابق مع بروتوكولات كتابة التاريخ الإثباتية: فقد بدت التواريخ الجديدة لجماعات العبودية أو الطبقة العاملة، مثلاً، مميزة وكأنها تواريخ. غير أن محدوديتها تعزى إلى «اللجوء إلى التجربة بوصفها دليلاً لا يُدحض ونقطة أصلية في التفسير»، وهذا ما «يضعف الثقة النقدية بتواريخ الاختلاف» (ص 24) بالامتناع عن «إمكان فحص تلك الافتراضات والممارسات التي أقصت اعتبارات الاختلاف في المحل الأول» (ص 24 ـ 25). بعبارة أخرى، ربما يتمكن المؤرخون المراجعون من استرداد تجارب الأفراد أو الثقافات التي أغفلتها التواريخ السابقة، لكنهم إذا اعتمدوا على التجربة «كنقطة تفسير أصلية»، فإنهم سيخفقون في بحث الشروط الاجتماعية الأوسع التي أنتجت تلك التواريخ وإقصاءاتها.

وقد أثار وليامز نقطة مشابهة مع نهاية المادة التي كتبها في «المفاتيح» حين قال:

عند أحد الطرفين يقدم (حاضر) التجربة بوصفه الأساس الضروري (المباشر والأصيل) لكل استدلال أو تحليل (لاحق). وعند الطرف الآخر، يُنظَر إلى... التجربة بوصفها نتاج ظروف اجتماعية أو أنظمة اعتقاد أو أنظمة إدراك أساسية، وهكذا لا تكون مادة للحقائق بل دليلاً على ظروف الأنظمة التي لا تستطيع من حيث التعريف أن تفسرها» (Williams, 1983: 128).

وعند كتاب من طراز وليامز وسكوت، يعملون بين هذين الطرفين، فإن التجربة لا تقترن بالمباشرة البسيطة الساذجة، ولا تتعارض مع اعتبار ميادين نسقية وتاريخية أوسع يتحرك فيها الأفراد والمجتمعات. وهكذا إذا كانت التجربة تنطوي على أي دليل هادٍ، فإن مصطلح «التجربة» سيبقى مستخدماً ومتملصاً ما بقي الناس يستعملونه.

مايكل بيروبي

انظر أيضاً: **البراغماتية، التجريبي، العقل، المعرفة، الموضوعية.**

التجريبي (Empirical)

يحتفظ مصطلح **التجريبي** و**التجريبية** (empiricism) بصدى مما سمّاه رايموند وليامز في **مفاتيح اصطلاحية** بـ «الاقتران القديم بين التجربة والتجريب» (Williams, R., 1983: 116): حيث يوحي المصطلحان بمنهج يقوم على الانطباعات الحسية، والممارسة المادية، و/أو المعطيات الملموسة التي تجمع عن طريق المحاولة العشوائية، في مقابل المناهج التي تعتمد في الأساس على الاستشهاد

بمذهب سابق أو تطبيق الممارسات والقواعد الموروثة. وفي الفلسفة الغربية، غالباً ما كانت تُماهى التجريبية بالاعتقاد بأن البشر هم «ألواح بيضاء» تتعلم بالممارسة والتجربة المتراكمة، التي توضع على هذه الأسس، في مقابل نظريات الإدراك «العقلية» القبلية؛ وبعبارة أكثر عامية، تعارض التجريبية بالنظرية والتطبيق على العموم، كما هو الحال حين يقول الناس إنهم أكثر اهتماماً **بالدليل التجريبي** أو **الملاحظة التجريبية** من أي مرجعية متداولة ـ في القضايا السياسية أو العقلية أو الدينية ـ في كل ما يقولونه عن العالم.

ت

ظهر المصطلحان في أواخر القرن السادس عشر والقرن السابع عشر كجزء نقدي من علمنة المعرفة مابعد كوبرنيكوس في الغرب، وبالذات، في ما يتعلق بالعلم والطب. وتشهد تجاريب غاليليو المحتفى بها، على سبيل المثال، على إرادة وليدة بين الناس المتطلعين إلى معرفة العالم الطبيعي، على وضع المعتقدات عن المادة والحركة على أسس الملاحظة المباشرة وليس على الأسس الكيفية التي كان يعلِّم بها آباء الكنيسة (في ما يتعلق بالعلم) أو المرجعيات الإغريقية القديمة مثل جالينوس (في ما يتعلق بالطب) أتباعهم أن يؤمنوا بها. والحقّ أن ما يشار إليه الآن بوصفه «المنهج العلمي» إنما هو بالتحديد هذه الإرادة للتصرف بالملاحظات عن طريق التجريب، وتطوير إجراءات متبعة لقياس موثوقية الملاحظات وإمكان تكرارها. لذلك تحمل التجريبية معها إيحاءاتٍ بواقعية جيدة تخلو من السفاسف، وتتبنى اليقينيات المفترضة للعلم والواقعة العجماء. على أن «المنهج العلمي» نفسه، في الأيام الأولى من الثورة ما بعد الكوبرنيكية، لم يكن قد صيغ بعد صياغةً معيارية، وكانت التجريبية قد اقترنت بالدجل والشعوذة كما اقترنت بالتجريب والملاحظة: وكما تدلّ شكوى بيرتن، في **تشريح السوداوية** (1621)، فإن «هناك عطارين، ودجالين، ومجرِّبين (Empiricks)، في كل شارع». وقد يبدو هذا الاقتران بين التجريبية والاحتيال على فقدان الكفاءة عتيقاً

بعمق في الوقت الحاضر، غير أنه ظلّ مؤثراً حتى أواسط القرن التاسع عشر، وهذا ما يجعل من تجاهله الحالي أكثر بروزاً. فما نسميه الآن ساخرين بـ «العقارات المسجَّلة» (Patent medicines) و«أدوية زيت الأفعى» كان يُسمّى بـ «العقاقير التجريبية» في أواسط القرن التاسع عشر (George James, 1839)، وقد أكسبت التجريبية نفسها اسماً رديئاً على نحو خاص في السياسة ـ كما في رفض كوليرج عام 1817 «للتجريبيين السياسيين، المولعين في الانسجام مع وقاحتهم، والجاهلين للانسجام مع نباهتهم» أو استبعاد فريدريك روبرتسن عام 1858 «لمجرد التجريبي في التشريع السياسي».

حين كان «التجريبي» و«التجريبية» يسقطان إيحاءاتهما بالشعوذة، فقد تخثرا في ما يمكن أن نسميه بالاستعمالين «التقني» و«العامي». ويمتاز الاستعمال التقني بالمباشرة، برغم أن القضايا التي يهتم بها هي معقدة على نحو استثنائي: ففي الفلسفة الغربية، يشير إلى التقليد الإبستيمولوجي الذي يضع دعاوى المعرفة على «قضايا الحقيقة والوجود الواقعي» (Hume, 1999 [1748]). وتتماهى التجريبية، بهذا المعنى، تماهياً واسعاً بفلسفة هيوم (وقبله) بفلسفة جون لوك، وهي تتعارض مع **(أ)** النظريات «العقلية» التي تنطوي على أفكار ومقولات قبلية، و**(ب)** الروايات الدينية عن ميول البشر الفطرية أو الخصائص التي منحت لهم إلهياً. وبرغم أن **التجريبية الفلسفية** قد تبدو مستفيدة من ارتباطها بالمنهج العلمي، فإنها تثير أيضاً أسئلة عسيرة حول أي نوع من المعرفة يمكن أن يقام على نحو جدير بالقبول على التجربة المباشرة: مثلاً، شيء واحد مميز أن يُبيَّنَ بالتجربة كيف يتعلم الأطفال أن يحذروا من النار أو كيف يمكن تعليم الحيوانات أن تنتظم حول الطعام عند قرع الأجراس، ولقد كانت التجريبية حاسمة في ما يتعلق بتطورات العلم السلوكي والاشتراطات العاملة فيه. لكنه شيء مختلف تماماً محاولة أن نفسِّرَ، عن طريق الملاحظة وحدها، الإجراء الذي يصبح به البشر طليقين في الرياضيات العليا أو في

نظريات العدالة الاجتماعية ـ فهذه قضايا لا تتوفر معها «معطيات حسية» ملموسة يُحتَكم إليها. فهي في منأى تماماً عن السؤال الشكلي الفلسفي حول الكيفية التي نكتسب بها معرفة تجريبية يمكن الاعتماد عليها عن العالم «المعطى»، بعبارة أخرى، قد توجد بعض السمات التي يتسم بها ذلك العالم «المعطى» (كالرياضيات أو العدالة) لا تكون عرضة للفهم تجريبياً.

في القرن العشرين، احتلت التجريبية موقع المركز في مناقشات فلسفة العلم. تعرض معتنقو الوضعية المنطقية في بواكير القرن العشرين، الذين كانوا يصرون على أن دعاوى المعرفة والحقيقة يجب أن تتأسس على ظواهر يمكن التحقق منها تجريبياً، في البداية لنقد وجهه لهم كارل بوبر (Popper, 1986, orgin., 1934)، الذي استبدل «إمكان التحقق» بـ «التزييف» كمعيار لقيمة مثل هذه الدعاوى، ثم بعمق أكثر لنقد ت. س. كُون (Kuhn, 1970; orign., 1962) الذي ارتأى أن الملاحظة تهديها وتفرضها نماذج تأويلية تبيح بعض سمات العالم الطبيعي وتوفرها للملاحظة بينما تعتِّم على سمات أخرى. وبمتابعة كوهن، شكّك أنصار الاعتقاد بأن طرق رؤيتنا للعالم هي «مبنية اجتماعياً» ـ باللغة والعادات والنموذج التأويلي والأيديولوجيا أو في هذه الحالة تاريخ الفلسفة الغربية ـ تشكيكاً عميقاً بالتجريبية على أساس كونها عاجزة عن تفسير القوى الاجتماعية والتاريخية الأوسع التي «تنتج» إدراكاتنا للعالم. وشكك التجريبيون، بدورهم، تشكيكاً عميقاً بكل تلك الدعاوى عن «البناء الاجتماعي» للمعرفة، ورأوا فيها مختلف صور الجبرية الاجتماعية التي تفشل في تفسير الكيفية التي يُفضي بنا من خلالها الدليل التجريبي إلى تغيير أفكارنا عن العالم.

والتجريبي، بالمعنى اليومي، هو ببساطة مرادف لعالم الوقائع الي لا جدال فيها، في مقابل تحليقات الخيال والحنين اليوتوبي؛ وفي الحوار السياسي، كما في دعوة إدموند بيرك (Burke, 1978

[1790]) «للتجربة»، فإن اللجوء إلى الوقائع الصلبة هو في الغالب، وإن لم يكن دائماً، يجري باسم نزعة سياسية محافظة. على أنه مادام التجريبي يلتزم من حيث المبدأ ليس فقط بما يفترض أن تؤكده التجربة، بل بشكوك التجريب عن طريق المحاولة والخطأ، فإن من الصعب معرفة كيف تستطيع التجريبية في الشؤون الإنسانية أن توفر الأساس الصلب الذي يطالب به معتنقوها أحياناً: لأن الانفتاح الصارم على إمكان التعلم من المعطيات الجديدة يكشف في الواقع ضرورة النظريات، وليس وفرتها، في ما يتعلق بما هي «المعطيات» التجريبية، وكيف يمكن فهمها على أحسن وجه.

ت

مايكل بيروبي

انظر أيضاً: **البراغماتية، التجربة، العقل، المعرفة، الموضوعية.**

التراث (Heritage)

في استعمالاته الأولى، منذ القرن الثالث عشر، كان **التراث** يحمل معنى روحياً ومعنى دنيوياً أيضاً: روحياً، كان يدلُّ على شعب اختاره الله كمُلْك خاص له ـ فكان يقال «تراث الرب». أما في اقتراناته الأكثر دنيوية، كما في «الإرث» (inheritance) أو «الميراث» (heirloom) فكان يدلّ بالذات على عقار أو أرض انتقلت ملكيتها عبر الأجيال وحصل عليها الأبناء (في العادة) عند موت والدهم. ويمكن العثور على آثار من هذين المعنيين الأصليين في الاستعمالات الحديثة التي تميز كلمة «تراث»، وهي تصف العادات التي انتقلت عبر التقاليد: هكذا اكتسى «التراث» معنى أكثر شمولاً، فصار يشير إلى كل ما اكتسبه المرء بحكم ظروف ميلاده. بهذا المعنى الواسع، صار «التراث» يتداخل في الحقبة الحديثة مع فكرة الثقافة نفسها، ويعمل كشبكة خاصة تغذي عالماً رمزياً أكبر.

هذا الحراك لفكرة تتسع عن «التراث» كان يعني أيضاً أنها

صارت تقترن اقتراناً وثيقاً بمفاهيم التقليد، بحيث صارا مصطلحين مترادفين يتبادلان المواقع. وفي أواسط القرن العشرين أصبح النقاد أكثر معرفة بخواص الفكرتين المتواشجتين عن التقليد والتراث. فكرّس رايموند وليامز (Williams, R., 1958) جهداً كبيراً للتنظير لما هو **انتقائي** في جوهره في التقاليد، في حين انكبَّ جيل مشابه من المؤرخين على فكرة أن التراث ما برح يزداد تعرضاً للابتكار في الحاضر (Hobsbawm and Ranger, 1983). ويكمن الدافع المشترك لكلتا الملاحظتين في معرفة الدرجة التي يمثّل بها التقليد والتراث وسيلة عند من يريدون في الحاضر أن ينظموا الماضي (التاريخي) ـ أحياناً بغايات أيديولوجية صريحة، وأحياناً من دونها (Lowenthal, 1985).

ت

لقد انبثقت المفاهيم المقاربة عن المحافظة والاحتفاظ أولاً في القرن التاسع عشر لتضمَّ مجموعة من الممارسات الاجتماعية المعدّة لحماية ما كان يتزايد فهمه على أنه ماضٍ «يتلاشى». وفي خمسينيات القرن التاسع عشر شكلت جمعية الآثاريين في بريطانيا «لجنة المحافظة»؛ وصدر أول قانون لحماية الحياة البرية عام 1869؛ وفي العقد نفسه وافق البرلمان على «لائحة النصب القديمة». وكان أهم تنظيم مدني في هذا الاتجاه هو «جمعية وليام موريس» لحماية المباني القديمة، التي تأسست عام 1876 (للاهتمام بالمباني ليس فقط في المملكة المتحدة، بل في عموم أوروبا أيضاً). وهذا ما لاءم ليس فقط تحالفات موريس السياسية لدى اليسار، بل أيضاً مثقفين (من طراز توماس كارلايل) كان يقف منهم في جميع القضايا الأخرى موقف العدوّ اللدود.

عام 1895 تشكلت «الوديعة القومية» في بريطانيا ـ وتدل فكرة «الوديعة» نفسها على الملكية الاجتماعية أو الجماعيّة «للماضي». وهي الآن، بعد مضيٍّ أكثر من قرن عليها، أهم وأنجح جمعية

طوعية في الحقبة المعاصرة، يحظى بعضويتها أكثر من مليونين (Cannadine, 2003).



غير أن الأهم هو أن التصوّر الخاص عن «التراث» في معانيه الحديثة، وفقاً لرفائيل صاموئيل، يبدو بالكامل ظاهرة تنتمي إلى القرن العشرين (Samuel, 1994). ومع صعوبة العثور على ذكر لها قبل هذا القرن، فإنها أقلعت في بواكير القرن العشرين في صورة مشهدية فخمة. مع هذا لم يحصل النزاع السياسي إلا بعد ذلك بكثير. إذ أصبحت فكرة التراث مفهوماً يتزايد الخلاف حوله ـ أي جزءاً من تدخل أكثر صراحة في أعمال التشكيل المطرد للحياة العامة ـ في أواخر القرن العشرين، في جميع أنحاء العالم المتطور. ومنذ سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، انبثق، في تحوُّل تاريخي عجيب مازال ينتظر التفسير، تطوير للتدخلات الثقافية التي وُظِّفت في فكرة التراث. والمميز في الأمر أن الأطلال القديمة للثورة الصناعية الأولى ـ كالمناجم والمطاحن وأرصفة السفن ـ وجدت نفسها يعاد تشكيلها كنقاط استقطاب للسياح. وشرعت المنازل التاريخية القديمة، سواء أكانت متواضعة أم باذخة، تُسوَّق باستمرار باعتبارها عروضاً مشهدية. وانبثق نوع من الأفلام صُنِّفت على أنها «**سينما التراث**»، وظهرت تطويرات مناظرة في التلفاز. ما من جزء من الماضي التاريخي، مهما يكن مخيفاً أو مرعباً، كان في منجى من إملاءات ما صار يُعرف منذ تلك الحقبة بأنه **صناعة التراث**. وقعت مراكز مدن بكاملها في ظل هيمنته. لدى الأمم الأنجلوفونية الرئيسة، وثقت المباني والمواقع **المدرجة ضمن التراث** علاقة الحاضر بالماضي. قبل ما يقرب من قرن حصل فرض بابتكار تقاليد جماعية، وفق مبادئ فوردية، ولذلك حصل انفجار مابعد فوردي في ابتكار التراث اللائق، واقترن اجتماعياً في بعض المناطق الحضرية بالسمو ومظاهر حياة العلية (Zukin, 1988).

صاغ النقاد الذين شككوا بهذا الهوس بالتراث (من طراز (Wright, 1985) و([1987] ,Hewison) مصطلح **سياسيات التراث**، في محاولة للكشف عن الدوافع والنتائج السياسية التي تقترن بهذه التطورات الثقافية الجديدة. بالنسبة إليهم، فإن كلية حضور التراث ـ التي تتوافق مع التحوّل الجلي في اليمين السياسي في أميركا الشمالية وأوروبا الغربية ـ جعلته يبدو وكأنه يجب أن يُنظَر إليه بوصفه الدرع الثقافي الواقي لليمين الجديد. بينما رأى فيه آخرون، في مسحة أكثر تجريداً، مظهراً من مظاهر وصول الفكر مابعد الحداثوي، الذي دخل فيه الماضي التاريخي طور التراجع اللانهائي، حتى لم يعد يمكن الوصول إليه من وراء حجاب المشهد والسلعة. وربما جاءت أعقد محاولة لوضع الخليط المركب من التطويرات التي حصلت تحت اسم التراث من المؤرخ الفرنسي بيار نورا. ففي مشروع طموح، انطلق نورا ومجموعة من المؤرخين تحت قيادته في رسم مخطط لتاريخ الذاكرة لدى الأمة الفرنسية الحديثة. وحين وصل نورا إلى حقبته المعاصرة وجد أن الذاكرة العامة يستعمرها ما يسميه بـ «**عوالم الذاكرة أو مواطنها**» (*Les Lieux de mémoire*) (Nora, 1984-1993). وخلافاً للمظاهر، فإن مواطن الذاكرة هذه، التي لا تبيح الوصول إلى الماضي التاريخي، كانت تعوق الفكر التاريخي: بل مثل التراث في الأدب الأنجلوفوني، كانت مواطن الذاكرة في أواخر القرن العشرين عند نورا، تعِدُ بالكثير وتنجز القليل، حين تلمّح إلى ماضٍ لا يمكن نيله أو معرفته أو تجربته. وفي نقلة مفهومية معاكسة، حاول المؤرخ الإنجليزي رفائيل صاموئيل، وقد ضجر من المثقفين الذين يستعرضون بتباهٍ واضح المباهج الشعبية التي تنظمها صناعات التراث، أن يباشر دراسة طموحة عزم فيها أن يوضح أن التراث لا يهدم الوعي التاريخي، بل يعمل كدافع كبير من أجل الوصل إلى صورة جديدة من صور المعرفة التاريخية. وتذيّل هذه المناظرات في الوقت الحاضر الاحتكام الكامل أو الإدارة العمومية

للماضي ـ في ـ الحاضر، سواء بينَ أمناء المتاحف، أو في القرارات التي تشير إلى **مواقع التراث العالمي**، أو في الصراعات المحلية للمحافظة على صنيعة مجاورة.

وإضفاء الطابع السياسي على مفهوم التراث في أواخر القرن العشرين وبواكير القرن الحادي والعشرين يؤكد أن الماضي لا يتم تسويقه بهدوء مثلما يخشى المتشائمون، برغم ذلك، فالواضح أن مفهوم التراث يدلّ على تنظيم لحظة تاريخية جديدة في توظيفات الزمن التاريخي.

بل شوارز

انظر أيضاً: **التاريخ، الذاكرة، الزمان.**

التسامح (Tolerance)

في العادة حين نتحدث عن شيء **متسامح** به، سواء أكان ممارسة أم اعتقاداً أم حركة أم سلوكاً، فنحن نعني أننا يجب أن نسمح به ونبيحه، ولا نحرِّمه أو نضيق به، أو نتدخل فيه. يعني **التسامح** أننا ننفر من الشيء المقصود، ولدينا القدرة على إيقافه، لكننا لسبب ما اخترنا ممارسة قمع ذاتنا. وتدل كلمة (tolerare) اللاتينية، التي يستمد «التسامح» أصله منها، على فكرة الإحجام هذه. إذا كنا نحبذ شيئاً ما، فنحن نحترمه ونرحب به، ولا يظهر سؤال التسامح معه. أما إذا كنا لا نحبذه، ولكن ليست لدينا القدرة لفعل شيء بخصوصه، فنحن نرضخ له ونصطبر عليه ولكن لا يمكن القول إننا نتسامح معه. مثلاً، نحن لا نتسامح مع الطقس السيىء، بل نعاني منه ونصطبر عليه(*).

(*) يلاحظ القارئ أن الأصل الاشتقاقي لمصطلح (التسامح) في اللغات الأوروبية يدل على التجرع والاصطبار والاحتمال والقبول على مضض، في حين أن الدلالات الإيجائية للمصطلح في العربية تدل في الأصل على الكرم والعفو والإباحة.

مع ذلك لا يمكن دائماً إجراء هذا التمييز بوضوح. ففي جوانب أخرى من استعماله، ينطوي «التسامح» بالذات على القدرة في الصمود أمام ما لا يمكن تحاشيه ـ كما في القول: «اصطبار المسيح على الصليب» (1650 ـ 1653). وهناك أيضاً ارتباطات بين هذا الاستعمال والمعنى الطبي للتسامح بوصفه القدرة على تجرع العقاقير والأدوية بكميات كبيرة من دون إحداث أثر ملحوظ ـ كالقول إن اجتراع العقاقير المتزايد يفضي إلى احتياج كميات أكبر. كما يمكن العثور على معنى «للتسامح» يرتبط بفكرة الحدود في الهندسة أيضاً ـ كمرادف لـ «هامش الخطأ» في العمليات التصنيعية، كما هو الحال في البث الإذاعي، على سبيل المثال، حيث **مسامحات التردد** في حزم الأمواج الهوائية. وتنقل هذه الارتباطات بالحدود المعنى السياسي «للتسامح» أيضاً. فمن خلال النقاشات عن أشكال الاعتقاد والسلوك التي يمكن أو يجب التسامح معها تؤشر وتنظم عتبات القبول الاجتماعي.

يمكن أن يكون فاعلو التسامح أفراداً، أو منظمات، أو حكومات. قد ينفر الفرد بقوة من المستهترين والسحاقيات، أو أعضاء الأديان والأعراق الأخرى، وتكون له القدرة، إذا ما أراد أو أرادت ممارستها، على أن يتفاداهم، أو يسخر منهم، أو يستنكر عليهم أن يعملوا، أو يرفض العمل معهم. يكمن التسامح في عدم ممارسة هذه القوة. وما يصح على الفرد يصح على المنظمات أيضاً. ومادامت الحكومة تمتلك الحق والسلطة في منع الاعتقادات والممارسات وقمعها مما لا يمتلكه الأفراد والمنظمات، فقد أُثير سؤال **المسامحة** (toleration) بشكل عام في ضوء العلاقة بها (King, 1976). وعلى خلاف «التسامح» الذي يُستعمَل على العموم بالعلاقة مع الأفراد، فإن «المسامحة» تُستعمَل للإشارة إلى سياسة الحكومة. وفي الإنجليزية كما في بعض اللغات الأوروبية الأخرى، تُستعمل أحياناً **نزعة المسامحة** (tolerationism) (وفي الفرنسية: tolérantisme) للإشارة

إلى التزام أخلاقي أو مبدئي بسياسة المسامحة، لكن هذا الاستعمال اختفى منذ فترة طويلة.

يمكن إثارة سؤال التسامح بالعلاقة مع أي فعالية إنسانية. قد ننفر ممن يتحدثون بصوت مرتفع، أو لا يحسنون اختيار ملابسهم، أو يأكلون بكلتا اليدين، أو يمشون مشياً أخرق، أو يأكلون اللحوم. ومادامت مثل هذه الفعاليات واسعة الانتشار، فإن كل مجتمع عموماً يصطبر على أكثرها. وحين يتنبه إلى بعضها، فإنه لا يرى أن من الحكمة أو الحصافة حظرها. فهو على العموم يسعى إلى تثبيط أو حظر من يؤثّرون في رأيه على بقائه وهويته.

في أغلب المجتمعات تميل ثلاث فعاليات إلى إثارة الاهتمامات الكبرى وكانت عرضة لنقاشات ساخنة. وهي الجنس والدين والسياسة. وتؤثر الجنسية على أكثر المناطق حميمية في الحياة بما فيها العلاقات العائلية والعلاقات بين الجنسين، وهذا هو السبب في أن أغلب المجتمعات تنقسم انقساماً عميقاً في ما إذا كانت تتسامح أو لا تتسامح مع تعدد الزيجات، والمعاشرة، والجنسية المثلية، والإجهاض، واللواط. تنخرط الأديان في أعمق اعتقادات الناس، وتتضمن دعاوى الحقيقة المطلقة، وهذا هو السبب في أن أتباعها يتساءلون لماذا يتسامحون مع الأديان المخاصمة أو التأويلات البديلة لمعتقداتهم الأساسية. تؤثر السياسة في النظام الاجتماعي وبنية السلطة الغالبة، وقد تناقشت المجتمعات ما إذا كانت تتسامح مع الجماعات ذات الطابع الألفي، أو الفوضوية، أو الشيوعية، أو الجماعات الأخرى أم لا. ومن الناحية التاريخية، كان الدين، الذي يشكل مواقف الناس من الجنس والسياسة، واحداً من أهم مصادر **التسامح** عسراً وعناداً. وليس من الغريب أن أكثر النقاش حول التسامح منذ ظهور المسيحية في الغرب قد تركز حوله.

يرى نقاد التسامح في الحقول الدينية وغيرها أنه شكل من

أشكال التذرع الأخلاقي. فأن يمنع المرء ما ينكره ولديه القدرة على إيقافه يعني الصفح بل التواطؤ على ممارسة غير مقبولة (Wolff, Marcuse and Moore, 1969). وليس للخطأ أو الشر حقوق، ومن هنا لا حق له بالادعاء بغفراننا أو عفونا. أما المدافعون عن المسامحة فيرفضون هذه النظرة.

أولاً، نحن لا نستطيع أن نتأكد تأكداً مطلقاً من أننا على صواب والآخرين على خطأ. وحتى لو كنا نمتلك الحقيقة المطلقة، فإننا لا نمتلك الطريقة غير المداورة لإظهارها. كانت هذه حجة من الحجج الرئيسية التي دافع بها جون لوك وبيار بايل لمصلحة **التسامح الديني**، في القرن السابع عشر، وقد أثّرت في الليبرالية تأثيراً كبيراً. ثانياً، حتى لو كنا ننكر اعتقادات الآخرين وممارساتهم، فإن علينا واجب احترام حقهم في الحياة وفق اعتقاداتهم التي يعتنقونها. ثالثاً، حتى لو كان الآخرون على خطأ، فيجب أن يُتركوا أحراراً ليكتشفوا الخطأ بأنفسهم. وكانت لهذه الحجة قوة خاصة في ما يتعلق بالدين، الذي هو قضية موافقة طوعية لا يمكن فرضها بالإكراه. رابعاً، يولّد التسامحُ الإرادةَ الطيبة والشعور بالامتنان وولاء من يتم التسامح معهم، ويفضي إلى مجتمع مسالم ومستقر. وأخيراً، يمتحن التسامح ويزيد في التزامنا بمعتقداتنا وممارساتنا، لأننا نتبعها حتى مع توفّر البدائل عنها أمامنا.

غالباً ما كان يسأل الكتاب حول الموضوع هل ينبغي بسط التسامح حتى مع **المتشددين** غير المتسامحين، وقد أجابوا بإيجاب مماثل (Mendus, 1989). ومادام التسامح قيمة مهمة، فيجب بسطه على الجميع. «تكمن الروح الحقيقية الوحيدة للتسامح في تسامح ضمائرنا مع كل تشدد من الآخرين» (Coleridge, 1809-1810). ومادام المجتمع الليبرالي يجب أن يعيش بمقتضى قيمه وليس بمقتضى قيم أعدائه، فلابدّ أن يضمر التسامح مع المتشددين (Waldron, 1993).

مع ذلك، لو وجد خطر جدي وأكيد في أن المتشددين يمكن أن يتسلموا السلطة ويضعوا حداً لممارسة المسامحة، فلابدَّ أن نرفض رفضاً حقيقياً التسامحَ معهم لمصلحة المسامحة نفسها.

ت

بيكو باريك

انظر أيضاً: الأصولية، الجنسية، الحرية، حقوق الإنسان، الليبرالية.

التصحيح السياسي (Political Correctness)

من بين التعابير السجالية الأكثر تملّصاً في أواخر القرن العشرين وبواكير القرن الحادي والعشرين، يمكن أن يشكل **التصحيح السياسي** إهانة، أو تهمة، أو نكتة، أو عنوان جهد من أجل تغيير المجتمع - ولاسيما طرقه في تناول علاقات السلطة في العرق والإثنية والجنس والطبقة والجنسية - عن طريق إصلاح ثقافي غالباً ما يكون على نطاق صغير ولكنه يمتد متوسّعاً. والتصحيح السياسي هو في الدرجة الأولى مصطلح سلبي من مثُل الآخرين وأفعالهم. ومن حيث هو يدل على محاولة في محاربة التميز الاجتماعي بتغيير الكلام اليومي والسلوك، وفرض هذا التغيير من خلال الضغط العام على الأفراد، وكذلك فرض القيود القانونية والمؤسساتية الأخرى لتنظيم السلوك الجماعي، فهو يعني أن هذه الإجراءات ضيقة الأفق، وصارمة، ولا مزاح فيها، ومتشددة، بل حتى شمولية من حيث الدافع. إذاً **فالتصحيح سياسياً** هو حكم يتنكر بقناع وصف؛ وبصرف الانتباه عن جوهر الإصلاحات المقصودة وقيمتها، يعبر عن موقف إقصائي من أولئك الذين يدافعون عن التغيير. وقد يدعي هؤلاء بدورهم هذه العبارة كنوع من الوصف الذاتي الساخر.

إذا استُخدم «التصحيح السياسي» كصفة، فإنه غالباً ما يُستمَدّ

من «النظرياتية»، التي رأى رايموند وليامز (Williams, R., 1976: 108) أنها «تستعمل في سياق سياسي للإشارة إلى جماعة أو شخص أو موقف يمكن أن يُنظر إليه باعتباره يقوم على مجموعة معينة من الأفكار. . . مضمونها أن الأفعال أو المواقف السياسية التي تتخذ بهذا الشكل غير مرغوبة أو عبثية». مع ذلك، يفترض المصطلح الأحدث معنى يتسع بقدر كبير، أو يمكن للمرء القول إنه ينتشر بقدر أكبر في السياسة. فبمجيئه مع صحوة النسوية والنزعة المضادة للعنصرية والحركات الاجتماعية الأخرى الفاعلة منذ السبعينيات، يمكن للتصحيح السياسي أن يغطي مناظرات متشعبة حول الذوق العام، والعرف البروتوكولي، والموقف والملبس وكذلك الأفكار والسياسات والبرامج. كما يشير أيضاً إلى الاحتجاجات ضد القولبة أو التمثيل السلبي للجماعات المحرومة في الكتب والأفلام ووسائل الإعلام الأخرى. تجمع العبارة الاسمية كل هذا لتوحي بحركة منظمة، غالباً ذات مضامين فاسدة: «مكارثية جديدة» (Taylor, J., 1991)، «فاشية عقلية» (Brown, B., 1992)، «صورة جديدة من صور السيطرة الفكرية» (Kimball, 1990)، «ضحايا الثورة» (D'Souza, 1991).

يوجد المصطلح الأصل الذي تفرعت عنه هذه الأفكار في الماركسية «العلمية» التي أثارتها الأنظمة الشيوعية في أواسط القرن العشرين. عند هؤلاء ينبغي **للتحليل الصحيح** للقوى الإجتماعية، الذي يُنجَز من خلال الدراسة والمناقشة، أن يهدي الفعل السياسي ويكون دليلاً له. وفي ضوء هذا الأخير، فإن عقوبة الأفكار غير الصحيحة أو السلوك المنحرف ـ بمعنى التخريبي أو مجرد النقدي للنظام المقصود ـ قد تصل إلى السجن أو النفي أو الموت. مع ذلك فإن الاستعمال الغربي في الديمقراطيات الليبرالية «للتصحيح السياسي» أو «العميق أيديولوجياً» الذي يؤكد أو يسخر معاً من التوافق الورع مع معايير الجماعة («خط الحزب»)، أو تفكير الخط

الصحيح) ظهر بين دعاة النسوية، وسلطة السود، والحركيين المناهضين للحرب في بواكير السبعينيات. وتسجل بيري (Perry, 1992) التبادل الذي جرى عام 1971 بين الكاتبات طوني كادي (بامبارا) وأودي لورد حول رغبة كادي في رفع ابنتها «كأخت صغيرة صحيحة»، وتستشهد على حس الفكاهة في تلك الفترة بقولها: «قد نتوقف عند مطاعم مكدونالد. . . لكن ذلك لن يكون صحيحاً سياسياً».

كانت هذه الاستعمالات لدى اليسار السياسي محصورة بالصيغة النعتية تقريباً وقد تلاعبت بالشكوك التي تحيط باختلاف التجربة التاريخية في القرن العشرين بين المبدأ والعقيدة، وبين التحرير والقمع. ولذلك حين أعلن رئيس الولايات المتحدة، جورج بوش الأب، من اليمين عام 1991 أن «فكرة التصحيح السياسي قد أشعلت جدالاً لا ينتهي في الأرض» (Aufderheide, 1992: 227)، انتابت الحيرة الحركيين اليساريين، مؤكدين أنه لا وجود لمثل هذه الفكرة أو الاسم. مع ذلك، فبإضافة اقتران صار نموذجياً الآن بين التفاهة السياسية (محاولات تدبر المحادثات الطارئة) والرعب (المتطرفون السياسيون يجوبون الأرض)، فإن دعوى بوش بأن حرية الكلام تتعرض للهجوم في المجتمعات الليبرالية اكتسحت وسائل الإعلام عالمياً.

وحين انتشر العنوان الجديد في سياقات استعمال مختلفة، اتسع نطاقه ليضم جمهرة من الصراعات التي تظهر في البلدان الرأسمالية المتقدمة من التغير الاجتماعي، وإعادة البناء الكلي لمواجهة العولمة، وتفكيك دولة الرفاهية في أواخر القرن العشرين. ألقى بوش خطابه في جامعة متشيغان، وقد أثار في الولايات المتحدة نقاشاً مستعراً حول النتائج في التعليم العالي لسياسة الأفعال الإثباتية المعدة حول تعزيز مشاركة الأقلية؛ حول شفرات الكلام لحماية الأفراد من

تعبيرات البغض والكراهية؛ حول مراجعة القانون لتنويع منهج مثقل بأعمال الذكور البيض الموتى؛ وحول النسبية التي يخشى بعضهم أن تفيض من التعليم الثقافي المتعدد. وأثارت هذه النقاشات بدورها دراسات عن استقطاعات التمويل وانحراف معدلات المشاركة الفعلية بخاصة لدى الطلبة السود التي تميز هذه الفترة. وقد رأى أحد النقاد في هذه التهم الموجهة للتصحيح السياسي «ساتراً دخانياً» للتمويه على «تقزيم» التعليم العالي وحصر الوصول إليه (Lauter, 1995)، ورأى آخرون فيها «محاولة لتقويض كل ما هو عام» (Bérubé, 1995). في حين وجد آخرون في الحروب الثقافية فرصة الإنسانيات الكبرى التي تواتيها من سنين لبلوغ جمهور أكبر (Newfield and Strickland, 1995).

في أماكن أخرى، خدم المصطلح أغراضاً جدالية مختلفة. في أوروبا، تحدث الأكاديميون عن التصحيح السياسي وكأنه مرض أميركي، وأحياناً كأنما هو مشكلة «بروتستانتية» أو «تطهرية». في أستراليا المتعددة ثقافياً من الناحية الرسمية، صار البيروقراطيون هدفاً رئيساً لنقاد التصحيح السياسي. وكتب أحدهم بقسوة عن «التنوع الذي ترعاه الحكومة» بمعنى «التوافق الذي تفرضه وسائل الإعلام والأكاديميون والأحزاب السياسية والبوليس الفكري» كلها معاً (Coleman, 1995). في كل مكان خلق **هلع التصحيح السياسي** تراثاً «لقضايا» التضحية القائمة على النوادر والإشاعات الواهية. وقد استمرت هذه بالدوران على نطاق واسع، حتى وإن تم تفنيدها؛ وبدت المتعة التي تعطيها أهم من قيمة دعاواها بالحقيقة. والواقع أنه حين بدأ المصطلح يستنفد نفسه بالاستعمال الزائد، تبلور لب مرجعه كقلق واسع الانتشار حول سلطة اللغة وتعذر الحصول على الحقيقة في المجتمعات التي تشربت بالإعلام. وإذا تذكرنا نظام المدينة الفاسدة الذي خلقه جورج أورويل في **1984**، فقد كان خصوم التصحيح السياسي وأنصاره على السواء يتهمون بعضهم بـ «الإبهام».

هناك دلائل في الاستعمال المتأخر على أن «التصحيح السياسي» يرتد إلى مصطلح بسيط للتعبير عن العقيدة القويمة. في الديمقراطيات الليبرالية مازال يولد مشتقات ساخرة، مثل **التصحيح الاقتصادي** (وهو مصطلح عدواني للتعبير عن الليبرالية الجديدة)، أو **التصحيح المهني** (مدافعاً عن الانضباط) (Fish, 1995). أما معناه في السياسات التسلطية فكلاسيكي. ويستطيع الكاتب المعاصر أن يرى في عام 2000 أن التعبير «قلب البلاد الصينية» كان أصح سياسياً من «صين قلب البلاد» للاستعمال في هونغ كونغ.

ميغان موريس

انظر أيضاً: **الأيديولوجيا، التسامح.**

التطور (Evolution)

في أكثر معاني الكلمة عمومية، يعني **التطور** النشر أو البسط أو الفتح. وهي تستقي أصلها من الكلمة اللاتينية (Evolvere)، بمعنى يبسط، وقد ظهرت في الإنجليزية للمرة الأولى في القرن السابع عشر. ومنذ البدء، استخدم المصطلح في سياقات متعددة، ووجد طريقه إلى الخطاب الاجتماعي والفلسفي والعلمي الطبيعي. ومن النادر أن يستخدم المصطلح الآن لتمثيل التطوير المنطقي أو العقلي لأطروحة أو حجة. وهناك معنى رياضي مهجور للكلمة، يقال فيه إن المنحنى يُبْسَط أو يُمَدُّ باستقامة، لكن معنى الزمانية لعملية ما أو التغير عبر الزمان، هو الأمر الجوهري في أشْيع استخدام له[*].

(*) كلمة (التطور) كلمة حديثة الاشتقاق في اللغة العربية، ولا يرقى تاريخ نحتها إلى ما قبل عصر الترجمة الحديثة، لكن أصل اشتقاقها من (الطور) بمعنى العهد الزمني، **فهي** تدل على الانتقال من طور إلى طور، أي من وجود في حالة ضمن فترة زمنية إلى طراز وجود آخر في فترة زمنية أخرى.

وهكذا يستخدم «التطور» في الرياضيات لوصف إكمال المعادلات الديناميكية. والضمني في المفهوم هو فكرة التقدم التدريجي أو الثابت، في مقابل الدوران أو الانقلاب. وقد تعوَّد الديمقراطيون الاجتماعيون أن يضعوا مقترح **الانتقال التطوري** التدريجي، السلمي للمجتمعات الرأسمالية إلى الاشتراكية بموازنة الانتقال الثوري الفجائي العنيف الذي تقدمه الشيوعية.

على أن الخطاب الذي يحمل فيه مصطلح «التطور» أكثر قوة في الوقت الحاضر هو من دون شك خطاب علوم الحياة، وغالباً ما يكون المقصود من استعماله الحالي أن يعني علاقة مباشرة ـ آلية في الغالب ـ بين **العمليات التطورية** كما يفهمها البيولوجيون والعمليات التي يمكن تطبيقها على التغير الاجتماعي. وعُرف الحوار بين التأويلات البيولوجية والتأويلات الاجتماعية للتطور منذ أن ظهرت التحديات في القرن التاسع عشر لطرق الفهم السابقة في ثبات الأنواع. وكانت لهذه النظرات جذورها «الكتابية» العميقة داخل الثقافة الغربية. فالتعدد الكبير في أشكال الحياة الموجودة كان يُنظر إليه باعتبار أن الله خلقه كلاً على حدة وفي وقت واحد. على أنه بدءاً من القرن الثامن عشر فصاعداً، صار يطغى مفهوم التقدم من العضويات «الأدنى» إلى «الأعلى». وكانت العناصر الحاسمة في ذلك تتمثل في معرفة أن المتحجرات تشكل سجلاً للأشكال الحية ـ الأنواع ـ والدفع المتراجع الثابت لعمر الأرض، ومبدأ تشارلز لايل في النزعة التشاكلية ـ أي التكون التدريجي وليس الكارثي للسمات الجيولوجية والجغرافية للأرض. وقد ألمح إيرازموس داروين إلى مبدأ احتمال كون الأنواع قد تحولت، وحصل هذا المبدأ على آليته الممكنة على يد جان ـ بابتيست لامارك (Lamarck, 1984) مع بداية القرن التاسع عشر. اقترح لامارك أن الخصائص التي تُكتسب خلال حياة الفرد نتيجة الصراع الغرضي قد تُنقَل إلى ذريته، غير أن العيوب المنطقية والتجريبية في هذه الفرضية حالت دون التعامل معها جدياً.

عام 1858، اقترح تشارلز داروين (Darwin, 1859) وألفريد رسل والاس (Wallace, 2002) كلاً على حدة الآلية التي سماها داروين (الذي تأثرت أفكاره بمالتوس): «الانتقاء الطبيعي». وتقوم هذه الآلية على ثلاثة مبادئ:

1 ـ الشبيه يلد الشبيه، ولكن بتنوعات صغرى؛

2 ـ العضويات تنتج ذرية أكبر مما يحتمل أن يبقى حتى يصل مرحلة البلوغ والتكاثر فيتكاثر بدوره؛

3 ـ ولذلك فإن «الأصلح» منها أو الأكثر تكيفاً وتلاؤماً مع بيئته هو المرجح أن يبقى ويتكاثر.

ويستتبع هذا منطقياً أن خصائص أهل بيئة يتكاثرون ستتغير بثبات ـ أي تتطور ـ عبر الزمن، وسيختلف، في مساق التغير المنحدرون من هذه البيئة عن السكان الأصليين الذين انحدروا منهم اختلافاً بيناً بحيث يشكلون نوعاً متميزاً. والمنطق متصلب جداً بحيث وصفه دانيال دينيت بأنه «عجرفة كلية» تنطبق على كامل مدى الظواهر الملحوظة، حية كانت أو غير حية (Dennett, 1995). على سبيل المثال، رأى غاريث ورانسيمان (Runciman, 1998) وآخرون أن السجل الأثري يكشف عن نقلات في أشكال الصنائع الإنسانية (كالأدوات) يمكن مماثلتها بالانتقال بين الأنواع البيولوجية، وأن صورة من صور الانتقاء الطبيعي بالتنافس تحصل بين مختلف التقنيات. وعلى هذا الغرار، فإن بعض برامج الحاسوب يتم توليدها الآن بخلق **مشجرات تطورية** يسمح لوتائر ووتائر فرعية بديلة أن تتنافس، فيُلغى الأضعف منها، وهذا أيضاً بالتماثل مع «الانتقاء الطبيعي». على أن ما تنبغي ملاحظته أن داروين نفسه لم يستخدم المصطلح في الأصل، بل أشار إلى «النسل المعدل». ولقد كان المنظّر الاجتماعي هربرت سبنسر هو الذي عمم استعمال مصطلح «التطور» لوصف هذا، وبفعله هذا أقام مماثلات مع **التطور الاجتماعي**.

هناك أربعة معالم في نظرية داروين، كما صاغها في كتابه **أصل الأنواع**، ثبت أنها مهمة في النقاشات اللاحقة. الأول، أن العضويات يُنظر إليها باعتبارها تتكيف قليلاً أو كثيراً (تتلاءم) مع بيئتها. إذاً فما يدفع إلى التطور هو الانتقاء الطبيعي للأشكال الأكثر تلاؤماً من الأشكال الأقل تلاؤماً. غير أن التلاؤم مفهوم نسبي، لا يتصل إلا ببيئة اللحظة؛ ومادامت البيئة تتغير، فإن ما يشكل التلاؤم يتغير أيضاً. ويغير هذا فكرة التطور تغييراً جذرياً، فهي يُنظر إليها حتى الآن باعتبارها ميلاً يتقدم على نحو لا فكاك منه، من العضويات «الأدنى» إلى «الأعلى»، ليحولها من الأقل اكتمالاً إلى الأكثر اكتمالاً. في **التطور البيولوجي**، لا وجود لمثل هذا التقدم؛ فالانتقاء الطبيعي لا يستطيع أن يتنبأ بالبيئات المقبلة، بل فقط يتجاوب مع مقتضيات الآن والـ «هنا». والأعضاء التي تطورت في بيئة واحدة اصطفائياً يمكن أن تصبح زائدة في بيئة أخرى ـ كما في فقدان العينين لدى الأسماك العمياء ساكنة الكهوف.

الثاني أن مصادر التنوع التي يمكن أن ينصرف عليها الانتقاء الطبيعي اعتباطية، ولا تتأثر بـ «صراع» الكائن العضوي. ومع غياب المعرفة بالجينات، التي لم تتوفر إلا بعد ما يزيد على نصف قرن، لم تتح لداروين معرفة الكيفية التي ظهرت بها هذه التنوعات، أو كيف تم الاحتفاظ بها. وقد أفضت هذه المشكلة إلى أفول نظرية الانتقاء الطبيعي خلال أواخر القرن التاسع عشر، ومع إعادة اكتشاف الملاحظات الوراثية الأصلية لغريغور مندل في بواكير القرن العشرين، أبطلت التحولات المندلية الانتقاء الطبيعي الدارويني كتفسير **للتغير التطوري**. ولم يحدث إلا في الثلاثينيات أن ولَّد ج. ب. س. هالدن ورونالد فيشر وسيوال رايت ما أصبح يُعرف باسم «التأليف الحديث» بين داروين ومندل. فمصادر التنوع هي التغيرات، عن طريق التحول أو آليات أخرى، في الجينات (التي تفهم في الوقت الحاضر على أنها تتكون من الحامض النووي DNA)؛ ويقدم

الانتقاء الطبيعي «التمحيص» الذي تُؤثر به بعض التنوعات فيحافظ عليها، وتضيع أخرى غيرها.

ت

الثالث هو التدريجية. فقد أصر داروين على أن التغير التطوري كان بطيئاً. «لا تقوم الطبيعة بالقفزات». فالأنواع تتغير عن طريق تعديلات ثابتة، متزايدة، متناهية في الصغر، عبر أجيال متعددة. والتطور ليس ثورة. وقد أربكت هذه التدريجية أنصار داروين، الذين وجدوا أن من الصعب أن يروا كيف أن التنوعات الصغرى لا «يبتلعها» التكاثر الاعتباطي في غياب القفزات الكبرى (الطفرات). وقد حُلّت المشكلة في إطار التأليف الحديث حين أظهرت النظرية الجينية أن التنوع الجيني يمكن أن يحافظ عليه حتى حين يكون خفياً وغير ظاهر في العضوية الفردية (المظهر الوراثي Phenotype في مقابل التركيب الوراثي Genotype). على أن التدريجية الداروينية تعرضت مؤخراً لتحدٍّ جديد حين أشار ستيفن غولد ونايلز إيلدرج أن سجل المتحجرات يكشف عن فترات طويلة من الركود مشفوعة بفترات قصيرة نسبياً من التغير السريع ـ وهذا ما يسمى بـ «التوازن المتقطع» (Gould, 2002).

الرابع أن البقاء حتى سن التكاثر، ومن ثم حتى التغير التطوري، يعتمد جزئياً على المنافسة من أجل الموارد النادرة. ومن هنا تأتي «الطبيعة حمراء الأقدام والمخالب»، و«الصراع من أجل الوجود»، و«بقاء الأصلح»، واستملاك الاستعارة الداروينية للأغراض الاجتماعية، كما في حالة الداروينية الاجتماعية، التي رأت في الرأسمالية والقومية والإمبريالية والعنصرية تعبيرات عن ضرورة بيولوجية كامنة وراءها. وهذا ما قاد كارل ماركس إلى أن يشير، كنبيل فكتوري نموذجي، كيف أن داروين نظر إلى العالم الطبيعي ووجد منعكساً فيه قيم مجتمع رأسمالي. والنظرة البديلة، التي ترى أن السلوك التعاوني يساعد في البقاء ومن ثم في النجاح التطوري،

تقدم بها الأمير بيتر كروبتكين (Kropotkin, 1996 [1902]) مع نهاية القرن التاسع عشر، وقد استمر هذا النقاش، داخل البيولوجيا وبين من يعتمدون على قوتها الاستعارية لصنع نظرية اجتماعية، منذ ذلك الحين.

عند علماء البيولوجيا، ليس التطور نظرية بل واقعة مؤسسة تأسيساً لا يقل ثباتاً عن أي واقعة أخرى في متن العلم. وما يبقى معروضاً للمناقشة هو آليات التغير التطوري، أي الدرجة التي يكون فيها الانتقاء الطبيعي، مفهوماً بتعريفه الضيق، الدافع الوحيد أو حتى الدافع الأساس لمثل هذا التغير. وقد أكّد التأليف الحديث على الآليات الجينية للتغير التطوري، وفي صحوته، أنتج الداروينيون الجدد العقائديون تعريفاً جديداً للتطور: تغيُّر في تردد الجين داخل مجموعة سكانية.

لكن هذا ترك في الأقل مشكلة واحدة رئيسة بلا حل. إذا كان الأفراد يتنافسون على الموارد النادرة بغية نشر جيناتهم، فكيف ولماذا يتطور السلوك التعاوني، الذي يحدث بالتأكيد في الأقل بين الأنواع الاجتماعية، وبالطبع بين البشر؟ كان الحل الذي اقترحه وليام هاملتون (Hamilton, 2001) في الستينيات يكمن في تفصيل مفهوم التلاؤم على المستوى الجيني. فالأخوة يشتركون بنصف الجينات، أما أبناء العمومة فبالثُّمْن. وهكذا فإن السلوك الذي ينفع الأخ، أو ابن العم، يزيد من فرصة أن تنقل جينات الفرد إلى الجيل اللاحق عن طريق الأخ أو ابن العم. هذا هو مفهوم هاملتون عن التلاؤم الشامل، فهو، بمصطلحات جينية، يفيد في مساعدة من يرتبط بهم المرء ارتباطاً جينياً وثيقاً.

وكانت النتيجة كتابين نقلا معاً النقاش التطوري إلى منطقة عقلية أوسع. إذ اقترح تفسير ريتشارد داوكنز في **الجين الأناني** (Dawkins, 1976) أن نميز بين الجينات الناسخة والجينات المتفاعلة ـ أي

العضويات التي تنخرط فيها هذه الجينات. والعمل الحقيقي للتغير التطوري تقوم به الناسخات، التي تكمن غايتها في نسخ أنفسها داخل الأجيال المتتابعة، أما المتفاعلات فهي الوسائل الضرورية التي يحدث من خلالها هذا النسخ. مع ذلك فإن تلاؤم المتفاعلات هو الذي يساعد في تحديد ما إذا كان النسخ سيحصل فعلاً أم لا. ونقل كتاب إدوارد أ. ولسن **البيولوجيا الاجتماعية** (Wilson, E. O., 1975) التلاؤم الشامل إلى عالم السلوك الحيواني الملحوظ، بما فيه الإنساني. وقد ادعى أن البشر ـ كالحيوانات الأخرى ـ تميل إلى التصرف بغية تضخيم تلاؤمها الشامل. وكانت النتيجة الضمنية أن التنافس والمحاباة منقوشان داخل جيناتنا الأنانية. وقد أضافت «الجبهةُ القوميةُ» العنصريةَ إلى هذين العاملين، مدعية أن البيولوجيا الاجتماعية قد «برهنت» أن العنصرية ورُهاب الأجانب موجودان في «جيناتنا».

على أنه في التسعينيات تحولت البيولوجيا الاجتماعية إلى نظرية كاملة عن الطبيعة البشرية، ألا وهي **علم النفس التطوري**. وهو يدعي أن أسس الطبيعة البشرية قد ترسخت في فجر التطور البشري خلال العصر الحديث في ما يسمى ببيئة **التكيف التطوري**. ووفق هذه الحجة، فقد أنتج تأليف من الانتقاء الطبيعي والجنسي للبشر أدمغة كبيرة، تطورت لتحقيق أعلى حد من النجاح في التكاثر داخل بيئة اجتماعية. وتشمل هذه الكليات المزعومة للطبيعة البشرية تفضيل الذكور الاقتران بنساء ولودات أصغر سناً عندهن أفضلُ تناسبٍ بين الحوض والخصر؛ وتفضيل الإناث الاقتران برجال أقوى وأكبر سناً من ذوي الموارد الكبيرة؛ والقدرة على كشف الحيل في التفاعل الاجتماعي؛ والعدوانية مع الغرباء البعداء؛ وكثير من مثل هذه السمات. ووفق دعاوى علم النفس التطوري، فإن هذه «الكليات» المزعومة للطبيعة البشرية، التي تكونت في فجر العصر الحديث قبل 100,000 ـ 600,000 سنة، مازالت في جوهرها موجودة بلا تغيير منذ

ذلك الحين، ولذلك فهي تشكل نطاق المجتمعات الممكنة التي يخلقها البشر. على أن هناك من يذهب أبعد من ذلك ـ ومنهم إدوراد ولسن وفرانسيس فوكوياما (Fukuyama, 2002)، مثلاً ـ فيدعون أن هناك **أخلاقاً تطورية**، أي شفرة من السلوك الأخلاقي القائم على افتراضات تطورية عن «طبيعة الطبيعة الإنسانية».

يضع نقاد هذه المواقف الأسس التطورية والنفسية والتاريخية والاجتماعية لهذه الدعاوى موضع المساءلة. وحيث كان داروين تعددياً في نظراته إلى آليات التغير التطوري، فإن الداروينيين الجدد العقائديين في الوقت الحاضر (ويسمون أحياناً بالداروينيين الأصوليين أو المتطرفين) يركزون فقط على الانتقاء الطبيعي والجنسي كمحركات للتغير، أي الجين بوصفه وحدة الانتقاء، والسمات الملحوظة كمكيِّف بحكم الطبع. في المقابل، يضيف نص غولد الأساسي: **بنية النظرية التطورية** (Gould, 2002) المصادفة (أو البنى التي تطورت من أجل وظيفة تكييفية ولكنها دُفعت في ما بعد إلى خدمة أخرى، كالريش، الذي كان يؤدي وظيفة منظم للحرارة لدى أسلاف الطيور من الزواحف، لكنه استخدم في ما بعد للطيران)، وعواقب أو نتائج عرضية لسمات أخرى (مثل اللون الأحمر للدم، وذقن الإنسان)، وقيود تشكيلية (لا يستطيع البشر أن يُنبتوا أجنحة ويطيروا لأن كتلتهم الجسدية كبيرة جداً).

في ما يتعلق بدعوى علم النفس التطوري بوجود كليات بشرية وثبات الطبيعة البشرية منذ فجر العصر الحديث، هناك تغير جيني ثابت منذ تلك الحقبة حيث تنامى السكان البشر وتدفقوا عن موضعهم الأفريقي الأصلي إلى الكون المعمور بأسره. غير أن كثيراً مما يسمى بـ «الكليات» يبدو، لدى الفحص الدقيق، أنها موسوطة بالثقافة والاقتصاد بحيث تقاوم أمام إضفاء الطابع البيولوجي. والحقيقة أنه إذا كان هناك درس يمكن تعلمه من هذه النقاشات فهو أن

المحاولات لشق «الطبيعة البشرية» إلى بيولوجيا متطورة يركّب فوقها الاجتماعي، بدلاً من القبول بأننا في وقت واحد وعلى نحو لا مندوحة منه عضويات بيولوجية واجتماعية معاً، هي محاولات محكومة بالفشل.

ستيفن روز

انظر أيضاً: **الإصلاح والثورة، الإنساني، البيولوجيا، الجسد، الجين/ الجيني، الطبيعة.**

التعددية الثقافية (Multiculturalism)

حظيت **التعددية الثقافية**، كمصطلح يتميز عن الصفة **متعدد الثقافات** (multicultural) (اشتقاقاً من المجتمع الذي يتكون من جماعات ثقافية متنوعة)، برواج واسع أولاً في كندا وأستراليا كاسم لبند رئيس في السياسة الحكومية للمساعدة في إدارة التعددية العرقية داخل السياسة القومية. في هذا السياق، اقترن ظهور المصطلح اقتراناً قوياً بإدراك متنامٍ لنتائج اجتماعية وثقافية غير مقصودة للهجرة على نطاق واسع. ويحظى هذا الاستعمال الحكومي، الذي صاغته «المفوضية الملكية الكندية» عام 1965، «للتعددية الثقافية» بدعم واسع، إذ صادق عليه مؤيدوه كأمر سياسي تقدمي وبند رسمي من بنود الإيمان معاً ـ وهو مصطلح اقترن من حيث المبدأ بقيم المساواة والتسامح والانفتاح على المهاجرين من خلفيات متباينة عرقياً. «تشكل التعددية الثقافية الكندية أمراً جوهرياً في اعتقادنا بأن جميع المواطنين متساوون. وتضمن التعددية الثقافية لجميع المواطنين أن يحتفظوا بهوياتهم، وأن يفخروا بأصولهم ويشعروا بحس الانتماء» (Government of Canada, 2001). ونموذجياً، تمثل التعددية الثقافية هنا مذهباً اجتماعياً يميز نفسه كبديل إيجابي عن سياسة الإدماج، يلتزم بسياسة الإقرار بحقوق المواطنين والهويات الثقافية لجماعات

الأقليات العرقية (Kymlycka, 1995; Taylor, C., 1992)، وبعمومية أكثر، إثبات قيمة التنوع الثقافي.

ت

مع أواخر القرن العشرين، أصبح من المعروف أن الديمقراطيات الليبرالية الغربية تصف نفسها بأنها مجتمعات تعددية الثقافة، برغم أن قلة منها اعتنقت السياسات الرسمية للتعددية الثقافية. حتى دول الأمة التي عُرف عنها تقليدياً أنها تشاكلية بشدة، مثل اليابان وألمانيا، لم يعد بوسعها تحاشي الاعتراف بالتنوع العرقي والعنصري لسكانها. وكنتيجة لازدياد الهجرات العالمية، «يصبح العالم باستمرار مكاناً للدول متعددة الأعراق، بما يزيد على 30 في المئة من السكان ينحدرون من مجتمعات أخرى» (Davidson, 1997:6). هكذا غالباً ما تساوى «التعددية الثقافية» بالعرقية المتعددة في الخطاب العام، التي أُدمجت بدورها بالعنصرية المتعددة، لتشير إلى مقدار اهتمام النقاشات حول التعددية الثقافية بحضور الجماعات المهاجرة غير البيضاء في المجتمعات الغربية البيضاء. وفي هذا السياق، تثار التعددية الثقافية بأشكال متنوعة كاستجابة للحاجة إلى التوجه نحو التوتر العرقي والصراع العنصري الفعلي أو الممكن.

على سبيل المثال، في بريطانيا أُنشئت «مفوضية مستقبل بريطانيا المتعددة الأعراق» عام 1998 من قبل «أمانة رانيميد» و«كُرِّست لقضية تطوير العدالة العنصرية» واقتراح الطرق «لجعل بريطانيا مجتمعاً متعدد الثقافات واثقاً نابضاً مطمئناً لتنوعه الغني». وتقرير المفوضية «مستقبل بريطانيا المتعددة الأعراق» (Runnymede Trust Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain, 2000)، المعروف أيضاً باسم تقرير باريك على اسم رئيس المفوضية بيكو باريك، اشتهر أنه ذكر أن «بريطانيا هي جماعة من المواطنين وجماعة جماعات معاً، وهي مجتمع ليبرالي ومتعدد الثقافات على السواء، ويحتاج إلى المصالحة بين مطالبهم المتصارعة أحياناً» (ص 1). يوضح هذا الحكم العلاقة

غير المحلولة والمعقدة والغامضة بين التعددية الثقافية والفلسفة السياسية لليبرالية، برغم أن التعددية الثقافية الليبرالية يستخدمها أيضاً بطريقة وصفية المحللون الأكاديميون للإشارة تحديداً إلى سياسات إدارة التنوع لدى الحكومات.

في سياق أكثر حركية، ترمز «التعددية الثقافية» إلى محاولة اليسار الجذري أن يقلب المفاهيم الأحاديةَ الثقافةِ التي هيمنت على التاريخ والمجتمع، وكانت تُعتبر متركزة حول العرق أو حتى عنصرية تمييزية. في الولايات المتحدة، دخلت التعددية الثقافية بهذا المعنى في الاستعمال العام الواسع في أثناء بواكير الثمانينيات في سياق إصلاح المناهج المدرسية (الحكومية) العامة. انتُقدت المناهج المدرسية لانحيازها نحو ما يسمى بالمركزية الأوروبية وفشلها في الأقرار بإنجازات النساء والملونين والناس من خارج تقليد الحضارة الغربية. الموضوع الأكثر خلافية في هذا الصدد هو الحركة المعروفة باسم المركزية الأفريقية، التي أرادت بمختلف الصور أن توثق مركزية التقاليد الثقافية الأفريقية في تأسيس التاريخ الأميركي والغربي، والاحتفاء بالتقليد الأفريقي بهدف زيادة تقدير الذات والنجاح التعليمي للطلاب الأميركيين ـ الأفارقة.

على العموم، تشير اللغة المتفتحة للتعددية الثقافية إلى إدراك واضح واهتمام بالعلاقة التي ما برحت تزداد إشكالية وانفصالاً بين العنصر والعرقية والهوية الوطنية في أواخر القرن العشرين وبواكير القرن الحادي والعشرين. وهذا ما يفسر أيضاً لماذا بقيت «التعددية الثقافية» مفهوماً خلافياً برغم رواجها الشائع الآن. ففي حين أن المعنى الدقيق للكلمة ليس بواضح قطعاً، فإنها تشير على العموم إلى مآزق سياسة الاختلاف ومصاعبها.

ينطلق النقاد من زوايا محافظة وجذرية معاً. فنقاد اليسار المتطرف وجدوا خللاً في التعددية الثقافية (الليبرالية) لأنها في ما

يُزعم تُفرِغ الاختلاف من بعده السياسي وتضفي عليه الطابع الجمالي بتأكيدها على الاحتفاء التجميلي بالتنوع الثقافي، بدلاً من الصراع التحويلي اجتماعياً ضد العنصرية أو تفوق البيض. تمثل التعددية الثقافية، عندهم، إستراتيجية لاحتواء المقاومة والثورة أكثر مما هي رغبة حقيقية لإلغاء الاضطهاد العنصري/العرقي. في طابع مابعد استعماري أكثر، فإن الفكرة الاحتفائية بالتنوع - أي التعبير العملي الذي يمكن مشاهدته في تكاثر **مهرجانات التعددية الثقافية** التي تنظمها الحكومات في المناطق التي يطغى عليها حضور عالٍ للسكان المهاجرين - غالباً ما يرفضها النقاد الثقافيون بسبب طبيعتها الاستعراضية والفلكلورية والاستهلاكية: «تحظى التعددية الثقافية في أستراليا بالقبول كاحتفاء بالأزياء والعادات والطبخ» (Stratton, 1998: 97). ومن منظور النظرية مابعد الاستعمارية ومابعد الحديثة، تتعرض التعددية الثقافية للانتقاد لافتراضها الضمني أن «الجماعات العرقية» هم المالكون الوارثون «للثقافة» وأن «الثقافات» هي وقائع ثابتة وساكنة. وتشترك هذه الاتجاهات النقدية المتنوعة في أنها تعتبر التعددية الثقافية، كسياسة وخطاب تديرهما الدولة، لا تذهب بعيداً بما يكفي لتحويل الثقافة المهيمنة التي يهيمن عليها البيض. ومن هنا يصاغ أحياناً مصطلح التعددية الثقافية النقدية كبديل جذري للتعددية الثقافية الليبرالية. وخلافاً للتعددية الثانية، تنظر الأولى إلى «التنوع نفسه كهدف، لكنها تحتج بأن التنوع ينبغي تأكيده داخل سياسة نقد ثقافي والتزام بالعدالة الاجتماعية» (McLaren, 1994; Chicago Cultural Studies Group, 1994).

من ناحية أخرى، يتهم النقاد المحافظون أنصار التعددية الثقافية بالتصحيح السياسي ومطاردة جزئية لسياسات الهوية. يحتج هؤلاء النقاد على التعددية لأنهم يرون أنها تشجع الانفصالية وتشكل تهديداً للوحدة الوطنية والتلاحم الاجتماعي. هكذا قال رئيس الوزراء الأسترالي جون هاورد عام 1998: «رأيي في التعددية الثقافية أنها لا

تحترم التنوع ولا تتسامح به، بل هي تؤكد الانقسام بطرق كثيرة» (استشهد به (Stratton, 1998: 97)). لذلك كانت كلمة «التعددية الثقافية» نفسها كلمة خلافية لمدة قصيرة من الزمن بعد عام 1996، حين اكتسح أستراليا ارتجاج شعبوي من الجناح اليميني، بحيث صار في العادة يشار إليها باعتبارها (كلمة ـ ت). على أنه في عام 2002، وفق ما تذكره صحيفة **الأسترالي**، التي نقلت التنازل الواضح لجون هاورد أن التعددية الثقافية «اكتسبت معنى مؤكداً ومكانة في مجتمعنا»، وهكذا «أصبحت (كلمة ـ ت) مباحة مرة أخرى» (Steketee, 2002: 12). وإضافة تخصيص وطني للمصطلح العام، كما في «التعددية الثقافية الأسترالية»، نشره هاورد على نطاق عام كطريقة لفرض مظلة جامعة للهوية الوطنية على نسيج التنوع، الذي يعتبره، وكثيرون مثله، ينطوي على احتمال خطير في إطلاق العنان للقوى الطاردة داخل المجتمع.

حدثت خلافات مماثلة تماماً في بلدان أخرى أيضاً. في المملكة المتحدة، انتُقد تقرير باريك، ولاسيما فكرته التعددية ثقافياً عن بريطانيا بوصفها «جماعة جماعات» انتقاداً شديداً من لدن المحافظين باعتبارها وصفة لبلقنة المجتمع. وفي الولايات المتحدة، هوجمت التعددية الثقافية بالمثل كدعوة للفرقة القومية، مثلما انعكس في عنوان كتاب آرثر ج. شليسنغر الذي حظي بأفضل المبيعات: **تفكيك أوصال أميركا**. بإثارته شعار الولايات المتحدة عن «الوحدة المتعددة»، يرى شليسنغر أن التعددية الثقافية، ولاسيما في نسختها الجذرية، تقوم على «عبادة العرقية» وعلى «هوس بالاختلاف»، لا يقر «التوازن بين الوحدة والتعدد» (Schlesinger, 1992: 133). يؤكد جميع هؤلاء النقاد على الحاجة إلى «ثقافة مشتركة» إذا أرادت الأمة أن تؤدي عملها بسلام.

كان من نتائج نثار الهجمات الإرهابية على الولايات المتحدة

في 11 أيلول/ سبتمبر، 2001، تصاعد المخاوف من احتمال حصول «صدام حضارات» كوني (Huntington, 1993)، وبخاصة بين الإسلام و«الغرب»، مع ما يحمله ذلك من نتائج خطيرة على مكانة ملايين المسلمين الذين يعيشون في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية. وهم يتعرضون الآن لخطر أن يصنفوا باعتبارهم «العدو في الداخل»، ويجري نبذ ثقافتهم ودينهم بوصفهما رجعيين ودونيين من لدن بعض السياسيين المتطرفين من الجناح اليميني، ولاسيما في أوروبا الغربية (بمن فيهم رئيس الوزراء الإيطالي سلفيو بيرلسكوني)، وتُقابل عقيدة التعددية الثقافية في تقييم التنوع الثقافي وحمايته باستمرار بدعوة متجددة للإدماج أو إيقاف الهجرة تماماً ـ وهذه رغبات غير واقعية في الوقائع المعقدة للعالم المعولم، مابعد الحديث.

في بواكير القرن الحادي والعشرين، بعد أن أصبحت العولمة تُقبَل على العموم، وأحياناً على مضض كواقعة حياتية، فإن القضايا التي توجهت إليها التعددية الثقافية في البداية ـ أي كيفية الاهتمام بتكاثر الفروق الثقافية والعرقية داخل الأمة حين تصبح الحدود نفاذة باستمرار ـ ما برحت تزداد إلحاحاً وتعقيداً، حتى حين يصبح المصطلح نفسه يزداد إشكالية. وكاسم يدل على فكرة تحظى بالرضا يبدو أنها أصبحت غير عملية، لكنها مازالت ضرورية كمفهوم استكشافي يشير إلى الفضاء القلق والخلافي بين الأنماط الإقصائية والتجانسية من الوطنية، من ناحية، ومن ناحية أخرى، اليوتوبيا غير الواقعية لانفتاح كوني مبتوت الجذور حيث يفترض أن يكون كل شخص «مواطناً عالمياً» في عالم بلا حدود.

آين آنغ

انظر أيضاً: **الاختلاف، الأمة، الحضارة، الشتات، العرق، العرقية، الغرب، الليبرالية، مابعد الاستعمارية.**

ت

التعليم (Education)

لا يُنكر إلا قليلٌ من الناس أن **التعليم** في مصلحة الفرد كما هو في مصلحة المجتمع. مع ذلك فإن طبيعة فوائده غير المشكوك بها ومضامينها موضع خلاف شديد. فهل ينبغي النظر إلى فوائده باعتبارها تصبُّ في المصلحة الخاصة أم في المصلحة العامة - أي كفائدة فردية أو كإثراء اجتماعي جمعي؟ هل ينبغي النظر إلى هدف التعليم الأساسي باعتباره تدريباً على مهارات مهمة اقتصادياً، كما في **التعليم التدريبي والتعليم المهني**، أو باعتباره تهيئة للعيش المتحضر والمواطنة، كما في **التعليم الليبرالي**؟ قد يساعدنا أن نضع نصب أعيننا الاتجاهات المختلفة ولكن المتداخلة في التعليم في أن نفهم فهماً أفضل بعض حالات سوء الفهم وسوء التوصيل التي تكتنف المناقشات المعاصرة.

يرجع بنا اشتقاق «التعليم» إلى جذرين لاتينيين منفصلين ولكنهما غير متعارضين، وهما (educare) بإيحاءاتها في «الإطلاق» أو «الرعاية»؛ و (ducere) بإيحاءاتها في «التوجيه» و«الهداية». ولا يمثل هذان الاتجاهان معنيين منفصلين؛ بل هما غالباً ما يختلطان. لكنهما يقدمان منظورين مختلفين. إذ تعود فكرة التعليم بوصفه إطلاقاً وتنشئة إلى بدايات الفلسفة الإغريقية. وتقدم الصور المتكررة لدى أفلاطون عن المعلم بوصفه قابلة نماذج مبكرة قوية على إطلاق الأشياء الكامنة أصلاً في ذهن الطالب. وإذا فُسِّرَ ما «يوجِّه» بأنه الموارد الداخلية لدى الطالب، فإن الاتجاه الثاني لا ينفصل بوضوح عن الأول. غير أن لكلمة (educare) اقترانات أخرى - كقيادة الطلاب أنفسهم عند إكمال عملية تكوين المهارات أو القابليات(*).

(*) يلاحظ القارئ أن «التعليم» في العربية الحديثة يرتبط ايضاً باشتقاقين لغويين. فهو يرتبط بـ «العلم» -الذي بدأ حصراً بالحديث النبوي ثم تطور ليشمل المعرفة العامة- الذي يتلقاه الطالب من معلم، كما يرتبط بـ «العلامة»، بمعنى التميز الاجتماعي الذي يحظى به الطالب بعد التخرج باعتباره حصل على اعتراف «معلم» مشهور. وهكذا فهو يرتبط بالمعرفة الفردية كما يرتبط بالوجاهة الاجتماعية.

فُعِّلت الفكرة الثانية عن التعليم في سياقاتنا المعاصرة في احتفالات التخرج الطقوسية التي تسم إكمال البرامج الموضوعة للتعليم ومنح الشهادة. وبعد إكمال الطالب عملية الاطلاع، «يُوجَّه» إلى جماعة مهنية. وبعمومية أكثر، يمكن أن يدل التعليم على إكمال عملية الاطلاع والمعرفة إلى امتيازات الحياة الراشدة ومسؤولياتها. وهنا تكتسي فكرة الإكمال بإيحاءات تهيئة الحياة الإنسانية بأسرها. «إن التعليم الكامل والكريم يهيىء الإنسان لأداء... جميع المناصب... في السلم والحرب» (Milton, 1644). «التعليم هو تكوين الإنسان بكامله ـ عقلاً وشخصاً وذهناً ونفساً» (H. E. Manning, 1875).

وللفكرة الأوسع عن «التوجيه» ارتباطات حميمة بالفكر السياسي. هنا يختلط دور التعليم في تكوين الفرد بدوره في المحافظة على المثل الحضرية ونقلها. إذ يمكن للتعليم أن يوجهنا نحو بنى وممارسات مهنية محددة تحديداً بالغاً. لكنه يمكن أن يوجهنا أيضاً، بطرق أقل تحديداً، نحو مسؤوليات المواطنة. يمكن أن يوجهنا نحو قيم وتوقعات ثقافية متشاكلة نسبياً لجماعة تقليدية؛ أو نحو تعقيدات الهويات المهجنة والقيم المتضاربة لمجتمع متعدد ثقافياً.

وليس من الغريب أن هذا الاتجاه الثاني على الخصوص يثير القضايا المتعلقة بالمساواة في الوسائل والفرص. فأي طالب ينبغي «توجيهه» إلى أي امتيازات؟ يمكن لصورة موكب تقدم المعلمين أيضاً أن تثير الاستياء من النمذجة التي تقدمها عن النتاج المنتهي. عام 1930، تأملت فرجينيا وولف، في **الجنيهات الثلاثة**، صورة نفر من النساء المصممات على التسكع حتى نهاية موكب المتعلمين. وقد تساءلت: وفق أي معايير على المرأة أن تنضم إلى هذا الموكب؟ «وفوق كل شيء، أين يقودنا موكب الرجال المتعلمين هذا؟» (Woolf, 1986: 72).

قد يثير التفكير بالتعليم بوصفه توجيهاً الشكية بالموجِّهين أيضاً.

غير أنه يثير كذلك فكرة الوصول إلى فضاء فكري مشترك، يتجاوب مع أفكار القرن الثامن عشر عن التنوير باعتباره بلوغ النضج من جانب المجتمع ككل - أي الاستعداد الجمعي للتفكير بأنفسنا. لقد تحدث إمانويل كَنْت عن التنوير باعتباره «انبثاق الإنسان من فجاجته المجلوبة ذاتياً»، من «العجز عن استعمال فهمه دون إرشاد آخر» (Kant, 1970a [1784]: 54). يرى كنت أن النضج ينطوي على الاستقلال - على «حرية أن يتيح عقل المرء للاستعمال العام في جميع القضايا» (ص 55). وفي هذا السياق يمكن النظر إلى التعليم باعتباره تمكيناً للمواطنين من الدخول إلى فضاء العقل العام - فضاء البحث الفكري والنقد الاجتماعي، حيث يعلو الاهتمام بالحقيقة على مطالب الخضوع للسلطة. وهو يظل حلم التنوير الذي لم يتحقق في الواقع إلى حد كبير. غير أن الفكرة تصطف - ولاسيما عند التربويين - في الإنسانيات. وهي طريقة للتفكير بالتعليم يصعب أن تتوافق مع نماذج التدريب المهني، أو التعاون على أساس المقاولة في الصناعة، ووفقه تدفع آليات رصد المبالغ والسياسة في الجامعات المعاصرة. ومع زوال الفضاءات العامة النشيطة للحياة الفكرية الجمعية، فإن الروابط بين الدور الإنضاجي للتعليم ومثل المواطنة تغدو ضعيفة.



ليس هذان التياران في التعليم بالمتعارضين. إذ يمكننا أن «نوجِّه» عن طريق «إطلاق» ملكاتنا أو خصائصنا الداخلية. كما إن التيارين لا يمكن أن ينحازا إلى أي من المواقف المحددة في النقاشات المعاصرة. بل هما يكمنان وراء هذه النقاشات؛ كما إنهما قد يتقاطعان بطرق من شأنها أن تفاقم المواقف المتعارضة من التعليم والتوقعات بصدده. فالتفكير بالتعليم بوصفه «إطلاقاً» لما هو فينا حقاً يمكن أن يشجعنا على التفكير بفوائده من حيث هو في نهاية الأمر مسألة فردية وخاصة؛ في حين أن فكرة «التوجيه» تشجع فينا الاهتمام بالأبعاد الأكثر جمعية واجتماعية التي تنطوي عليها العملية.

أما الفهم الموغل في الحرفية لفكرة «التوجيه حتى الإكمال» فيمكنها أن تجعلنا نفكر بالتعليم بوصفه في الأساس تهيئة للنضج، وليس كعمليات تكوينية متواصلة يتم فيها تضمين المواطنين في ممارسات التأمل العام والنقد الاجتماعي. كان المثال السقراطي القديم عن التعليم يرمي إلى إطلاق الملكات الفردية. غير أنه كان أيضاً يوجَّه لتكوين عادات على مدى الحياة في البحث الفكري المشترك ـ أي توجيه الحياة الداخلية للذهن نحو فضاء فكري عام. ولعل ذلك المثال القديم عن البحث المستقل ولكن البحث النقدي المشترك مازال بوسعه أن ينفعنا كنموذج مضاد مفيد لصورة موكب المتعلمين المستغرق في ذاته ولكن على غير هدى، وهم يقودوننا قدماً إلى حيث لا نعرف.

جنفياف لويد

انظر أيضاً: **العقل، المعرفة.**

التفكيك (Deconstruction)

التفكيك إستراتيجية للتحليل النقدي تقترن بعمل الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا وبتجمع مهلهل من نقّاد الأدب في الولايات المتحدة، كان أبرزهم بول دو مان. وغالباً ما يُفهَم على نطاق واسع في الصحافة والسياقات الأخرى غير المتخصصة باعتباره مرادفاً رتيباً تقريباً لـ «النقد» أو «الانتقاد». وفي حين تكون هذه الاستعمالات معادية في الغالب للصعوبة المفهومة في الفكر التفكيكي، فإنها تعمل أيضاً على تدجينه بوصفه عملية حسٍّ مشترك في تقويض الأهواء والتحيزات الفلسفية. وكثيراً ما يُفهَم التفكيك، في أيدي المدافعين عنه، ولاسيما في الكتب الشعبية والعروض النقدية، بوصفه منهجاً أو إجراءً نقدياً، ينطوي على قلْب ثم إبطال للمصطلحات المتقابلة مراتبياً. أما في أيدي خصومه (الذين لم يطّلعوا على نصوصه إلا

اطّلاعاً سطحياً) فهو غالباً ما يُتَّهَم بأنه صورة من صور النسبية الشكية. وكلا الموقفين نوعٌ من الاتباع، إذ يعكس كلاهما صعوبة إنصاف تعقيد المفهوم. ويتم التوافق على صعوبة أي تمرين في اختصار من هذا النوع بحكم أن أي محاولة لتثبيت موقف فلسفي متميز أو حصر أي موقف نقدي يُسمّى «التفكيك» يترتب عليه أثر تقويضي للتساؤل التفكيكي تحديداً عن الأنظمة المغلقة والحدود الثابتة. والتفكيك هو إستراتيجية في توليد التعقيد: لأن ما يمتاز به من أنماط قراءة لها علاقة بصرف الانتباه الحميم والمخلص دفعة واحدة نحو السياقات المنطقية المتباينة للنص ونحو شروط إمكان تلك السياقات المنطقية في تأطير الأنظمة التي هي ليست بنهائية ولا مغلقة ولا يمكن فصلها عن القارئ. فالاختصار يعني إغلاق تلك الحركة بوجه التعقيد العقلي.



مع ذلك أستمد الشجاعة منطلقاً من لزوم مثل هذا الإغلاق، ومن كون دريدا نفسه وجد في بعض الأحيان من الضروري أن يبسّط محاججته. ففي مقابلة عام 1976، قُدِّمت في الإنجليزية في كتاب **مواقف** (Derrida, 1987: 41-43)، يتحدث عن «نوع من إستراتيجية التفكيك العامة»، عمد فيها إلى «تحاشي كلٍ من مجرد تحييد مقابلات الميتافيزيقا الثنائية، ومجرد المكث داخل الميدان المغلق لهذه المقابلات، ومن ثم تأكيدها». وهكذا فالتفكيك هو طريقة في العمل من خلال حركة مزدوجة: فمن ناحية، حركة قلب أو عكس للتراتبات الثنائية غير المتناسقة في الفكر الميتافيزيقي (الواحد/ الكثير، المطابق/ الآخر، الجوهر/ العرض، الكلام/ الكتابة، المركز/ المحيط...)، بطريقة تسمح بتسجيل الاعتماد التكويني للطرف الأكبر على الأصغر؛ ومن ناحية ثانية، حركة بمعزل عن إطار العمل الذي تحدده هذه المصطلحات (وتظل فاعلة حين تتعطل علاقتها) إلى تعليق مؤقت دائماً لقوتها. ويعمل هذا التعليق عن طريق مفاهيم جديدة مؤقتة أو «أشباه مفاهيم»، كما يسميها رودولف غاشيه

(Gasché, 1986)، هي في الغالب عبارات مدمجة قائمة على التورية بين مصطلحات منفصلة (مثل الاختلاف، والفارماكون، والبكارة، والمعمار)[*] مما «لم يعد يقبل الانضمام في مقابلة فلسفية (ثنائية) لكنها، وإن كانت تمنع المقابلة الفلسفية، تقاومها وتحلها، من دون أن تشكل طرفاً ثالثاً، بل من دون أن تفسح المجال لحل بصورة جدل تأملي» (Derrida, 1987: 43). أشباه المفاهيم هي حلول منزلية، مؤقتة لمشكلة محلية، ومن حيث المبدأ لا يمكن تحويرها لصياغة أُطر مفهومية جديدة. إذ يرفض التفكيك إمكان النقد المتعالي. فهو لا يستطيع أن يبرز ولا أن يصلَ إلى نقطة خارج ميدان الميتافيزيقا، نقطة الحقيقة أو المعرفة التي تنكر الخطأ. ولغته الواصفة هي دائماً لغة مجدولة، دائماً لغة تندس فيها اللغات التي تقرأها.

وهكذا فالمقولات الكبرى للفكر الغربي التي غالباً ما يُتَّهَم دريدا بإهمالها عدمياً ـ مثل: الحقيقة، المرجع، العقل، القصد، الحضور، الذات... إلخ ـ ليست ملغية في كتاباته. فكل مقولة من هذه المقولات مسطورة في إطار منظومة لم تعد تهيمن عليها (Derrida, 1976). هكذا تُفهَم المقولة بوصفها تنطوي على آثار داخل ميدان تاريخي محدد، لا بوصفها تحمل أي قوة مطلَقة. استعارة النصية (في الكتابة، الأثر، النوع، الفسحة) المستعملة هنا وعلى طول عمل دريدا ليست طريقة في الحديث عن التمثيل (وتضمين الحضور الذي يحمله معه)، بل طريقة في محاولة صياغة مفهومية ترى في بنية «الاختلافات من دون قيم إيجابية»، التي وضعها فرديناند دو سوسور (De Saussure, 1966 [1916], 120) بنية اللغة

(*) يستعمل دريدا مصطلحات قائمة على التورية بأكثر من مدلول، فالاختلاف عنده مثلاً هو اختلاف وإخلاف أو تأجيل، والفارماكون هو دواء وسمّ في الوقت نفسه، وترتبط البكارة (hymen) بالموعظة والترتيلة (hymn)، مثلما يقال في العربية خطبة عذراء، وهكذا.

نفسها. التفكيك هو قراءة في وباتجاه أنظمة علاقات اختلافية توجد (خلافاً لنظائرها في البنيوية «الكلاسيكية») وتتغير في الزمان وتظل مفتوحة النهاية؛ في أنماط الوجود من دون هوية ذاتية أو أصل؛ في حضور مؤجل بلا نهاية.

ومركزية النصوص الأدبية في عمل دريدا، أو بالأحرى رفضه الدائم للحدود الواضحة بين الجنسين الفلسفي والأدبي، جعل من ممارسة القراءة نموذجاً إجبارياً للدراسات الأدبية. وقد تطوّرت هذه الممارسة، على يدي بول دو مان (De Man, 1983) وزملائه وتلامذته في حلقة جامعة ييل، إلى شكل معقد من أشكال التحليل للطرق التي تستبق فيها النصوص المعقدة دائماً العمل التفكيكي الذي يُؤدَّى عليها. وإذا كانت درجة معينة من التنبؤ غالباً ما تقرن بهذا النمط من القراءة، فإنها غالباً ما يقابلها إمكان بسط الأنماط الأدبية في التحليل على حقول أخرى مثل اللاهوت والقانون والسياسة. وبطرق مختلفة تماماً، تولّى التفكيك على نطاق واسع نقاد النزعات النسوية ونقاد مابعد الاستعمار، وفي هذا السياق فإن التأثير الأساسي ربما يعود إلى غياتْري سبيفاك (Spivak: 1988 and 1999)، أكثر من دريدا.

جون فرو

انظر أيضاً: **الاختلاف، التمثيل، العلامة، الكتابة، النص.**

التكنولوجيا (Technology)

تعكس التغيرات الواضحة في معنى **التكنولوجيا** (من كلمة: tekhnologia الإغريقية إلى كلمة technologia اللاتينية) ظهور التصنيع وانطلاق التصور الاقتصادي المرتبط بالابتكارات القائمة على العلم. في بواكير القرن السابع عشر، كانت «التكنولوجيا» [أو التقنيات] تستخدم لوصف المعالجة النسقية، مثلاً، في دراسة الفنون، ولاسيما الفنون النافعة أو الآلية، كما يوحي جذر الكلمة

ت

الإغريقي «tekhne»، الذي يعني الفن أو إتقان صنعة معينة. وفي أواسط القرن التاسع عشر، كان استعمالها الرئيس يرتبط مباشرة بالحرف الصناعية. وتطابقت هذه المهارات والتقنيات التطبيقية مع صناعة المعامل والتجارة، وصارت تتميز عن الفروع الأكثر نظرية في المعرفة العلمية. وحين صار توظيف البحث العلمي يلبي باستمرار احتياجات الدولة أو الشركات، تآكل التمييز بين العلم والتكنولوجيا ـ ويشير كثير من الشراح الآن إلى **العلم التقني** (technoscience). برغم ذلك ظلَّ يُحتفَظ بهذا التمييز للإبقاء على الاعتقاد بأن العلم موضوعي، ومسعى حيادي القيمة، متحرر من العفن التجاري أو السياسي القرين بالتكنولوجيا. ويمكن العثور على تمييز له علاقة بذلك في الاختلاف بين التقني (technical)، الذي يصف استعمالاً خاصاً أو تفصيلاً عملياً، والتكنولوجي (technological)، الذي يحتفظ بمعنى المعالجة النسقية من خلال وصف المنطق الكامن وراء الاستعمال الجمعي للتقنيات (techniques).

بحلول أواخر القرن التاسع عشر، صار الابتكار القائم على العلم القوة الدافعة وراء النمو الرأسمالي، وصار يكثر استخدام التكنولوجيا للإشارة إلى الأجهزة والآلات نفسها. أُدرِجت **المهن التقنية** في ورش الصنائعيين تحت نظام المعامل، ولم يعد العمال الصنائعيون يسيطرون سيطرة مستقلة على أدواتهم. تم إضفاء الطابع الآلي على مهاراتهم، أو تكنولوجياتهم، فكان عليهم أن يتخلوا عن الملكية النفسية، وكذلك المادية، لنتاج عملهم (Braverman, 1974). ومن هذه الناحية، اعتبر ماركس التكنولوجيا سلاحاً في الحرب الطبقية، يُطوَّر ويُستخدم لترسيخ السيطرة على العمال، ولمصادرة قوة عملهم بفاعلية أكبر. ومن ناحية أخرى، ومثل كثير من الشراح اللاحقين، آمن إيماناً راسخاً بقوة التكنولوجيا الثورية على تحرير العمال من الكدح المفرط والعناء الجسدي، وبإلغاء الندرة والتنافس

على الموارد إلى الأبد (Marx, 1973 [1953]).

وقد أزعج هذا التناقض جميع المدافعين عن الأنظمة الاجتماعية التي كان يحدوها الوعد الضمني في **النزعة اليوتوبية التكنولوجية.** وتشمل هذه الأنظمةُ الأنظمةَ الرأسمالية ـ التي تشكل فيها الإنتاجية المدعومة تكنولوجياً مصدر التراكم الاقتصادي ووفرة المستهلك ـ والأنظمة الشيوعية ـ التي اعتنقت آليات التصنيع، بالإضافة إلى مبدأ تقسيم العمل المعروف بإسم «التايلورية» (Taylorism)، في محاولة لسبق الاقتصادات الرأسمالية. وولّد هذا النزاع بين هذين النظامين السياسيين أشكالاً محددة من الخصومة التكنولوجية ـ سباق الأسلحة وسباق الفضاء. وانتهى هذا السباق في آخر المطاف لمصلحة الأنظمة الرأسمالية، التي انتصرت في الحرب الباردة، لأن الأنظمة الشيوعية المركزية لم تستطع التلاؤم مع المعمار المنفتح، اللامركزي **لتكنولوجيا المعلومات** (IT). وتطغى هذه النظرة على **الحتميين التكنولوجيين**، الذين يعتقدون بعلاقة سببية مباشرة بين التكنولوجيا وأثرها في العالم على اتساعه.

في الولايات المتحدة، في بواكير القرن العشرين، دعا التطوريون الإصلاحيون، الذين كانوا يسمون أنفسهم **بالتكنوقراطيين** إلى «ثورة المهندسين»، حيث كان من شأن الحكومة التي قامت على **الفاعلية التقنية** للخبراء أن تحل محل الزعامة المبذِّرة للقادة الرأسماليين. وانتعش هذا الحلم بتكنوقراطية متنورة في السبعينيات من لدن أنصار النزعة مابعد الصناعية، الذين رأوا في تكنولوجيا المعلومات مفتاحاً لمجتمع معرفة يمكن أن يكون أكثر إنسانية وعقلانية من النظام الصناعي المحتضر (Bell, 1974). وولّدت تطورات لاحقة في حقول الإلكترونيات الدقيقة والتكنولوجيا الحيوية إنتاجاً جملياً **للتكنولوجيا العالية** (أو بالصيغة المختصرة: (high-tech، وصار الاستخدام الشعبي لمصطلح «التكنولوجيا» يتماهى باستمرار مع

هذه الصنائع المادية. وغالباً ما تتخذ نتاجات التقنية العالية مثل برامج الحاسوب (software) بعداً لا ـ مادياً، ويُفهَم أن تطبيقاتها تعمل في عالم افتراضي. وعلى نحو ثابت، تصحب طائفة من المتحمسين تقديم هذه التكنولوجيات الجديدة ـ **الهوس التقني** (technophilia) ـ ويستخدم مؤيدوها البلاغة الإنجيلية التي تنتمي إلى نوع **الجليل التكنولوجي**. والميل قديم إلى تصوير التكنولوجيا بوصفها وسيلة متعالية لتطلعات غير مادية. يرى بعض المؤرخين أساساً رئيساً لهذه العبادة في حلم المسيحية باسترداد ألوهية الإنسان الساقطة (Noble, 1997). وبالنتيجة، فإن أي موجة من الابتكار التكنولوجي في الغرب يسندها في الجوهر اعتقاد ديني في تحسين الشرط الإنساني، أو تخليصه، أو إكماله. ومنذ توزيع الخواص الكيمياوية في القرون الوسطى ومروراً بالتعدين حتى عصر الإنترنت الألفي، كان يُزعم أن الخلاص مضمون في اليد.

وقد خلق التباين بين هذه المواعيد الرفيعة وواقعية المواجهات اليومية مع التقنيات التي تم تطويرها بغية المراقبة، والتسريع، وتقليص الموظفين، والتنظير الجيني، وعنف الدولة، استجابات حاسمة غالباً ما توصف بأنها **رهاب تقني** (technophobia)، حين تكون جزافية، وبأنها **شكية تقنية** (technoskepticism) حين يشكلها تقدير مجازف (Beck, 1992). ويقوى هذا النزوع الرصين في تجربة النساء، والأقليات العرقية، والشعوب الأصلية وغير الأوروبية، الذين غالباً ما يتم إخضاعهم، تاريخياً، من خلال تطبيقات التكنولوجيا، وبالنتيجة تعلموا أن يقلقوا من التقنيات الحديثة (Adas, 1989; Harding, 1993).

على العموم، غالباً ما يُنتقَص من نقاد التكنولوجيا بوصفهم «مناهضين للآلات» على اسم النسّاجين الإنجليز في بواكير القرن التاسع عشر الذين قاوموا التهديد الذي شكلته الأجهزة الآلية لتغيير وتيرة حياتهم. مع ذلك يُعترف على نطاق واسع بأن عبادة **التقدم**

التكنولوجي والإنتاجية قد أسهمت في الانحطاط البيئي الخطير في جميع أرجاء الكرة الأرضية. في البلدان المتقدمة، غالباً ما يُهمَل عنصر المحافظة على البيئة، بالإضافة إلى بعض أنماط الحياة التقليدية، حين يجري **نقل التكنولوجيا** من دون اعتبار للسياق المحلي. وكاستجابة لذلك، يدعو المدافعون عن **التكنولوجيا الوسيطة** أو **المناسبة** إلى تكنولوجيات ذات نطاق صغير يمكنها أن تتماشى بسهولة مع طرق الحياة الاجتماعية ـ الثقافية والشروط البيئية (Schumacher, 1973). ودفع البيئيون أيضاً نحو تطوير **تكنولوجيا بديلة** تعتمد على مصادر الطاقة المتجددة والمكونات التي تقبل المحافظة. وتتكون هذه الحركات جزئياً من الاعتقاد بأن التكنولوجيا ليست حيادية، وأن الميول السياسية، سواء أكانت تسلطية أم ديمقراطية، يتم استدخالها كجزء من تصميمها المعماري (Winner, 1986). وفي بعض البلدان، مثل الدنمارك، تمت مأسسة الضغط لمعطيات ديمقراطية أكثر بصورة «مؤتمرات توافُق» يدعى فيها إلى إلزام المواطنين بعقوبات لفرض تطور التكنولوجيات الجديدة. وهكذا تم تدعيم الاحتمال الديمقراطي الجذري في الاتصال الشبكي عن طريق ولاء تحريري فوضوي شديد لدى المتحمسين للإنترنت بالأخلاق الاقتحامية: المعايير المنفتحة، والدخول المجاني للمعلومات، والكلام بلا رقابة، والاشتراك العام بالشفرة والمصادر، ولا مركزية السلطة. مع ذلك، يبرز ميل مقابل قوي في اتجاه مزيد من الخصخصة ودعاوى المالكين من جانب الشركات العابرة للقومية، كما طورها التشريع الدولي حول الملكية الفكرية.

أندرو روس

انظر أيضاً: **الافتراضي، الرأسمالية، الصناعة، العلم، المعلومات، المجازفة.**

ت

التمثيل (Representation)

في العادة تميز المعاجم الإنجليزية بين ثلاثة معان **للتمثيل** ومشتقاته: المعنى الرمزي، والمعنى السياسي، والمعنى المعرفي. والمعنى الرمزي (القرن الخامس عشر) يرادف إلى حد ما معنى «العلامة». يعطي **معجم أكسفورد الإنجليزي** «النوم» كتمثيل، أي إنه «شبيه» بالموت (القرن الخامس عشر)، لكنه ليس لهذا السبب «علامة» على الموت. أما الاستعمال الذي ينفع فيه مثال على التمثيل فيرجع إلى القرن التاسع عشر.

في المعنى السياسي، يكون التمثيل وظيفة **الممثلين** (representatives) (القرن السادس عشر) الذين يُفهَمون بمعنى «من يتحدثون بالنيابة»؛ وقد يكون معنى تمثيل شخصية معينة من لدن ممثل، وهو المعنى الذي يعود تاريخه إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر، أقرب إلى هذا المعنى من المعنى الرمزي. يقوم المحامون **بتمثيل** موكليهم، وفي الديمقراطيات البرلمانية يتخذ النواب أو الممثلون القرارات نيابة عن السكان الذين يمثلونهم. وبهذا المعنى تقابل **الديمقراطية التمثيلية** ديمقراطية المشاركة.

في المعنى المعرفي (القرن الرابع عشر) يظهر التمثيل على أساس التكوين العقلي للمعرفة. على أن إيان هاكينغ (Hacking: 1975 and 1983) يرى أن **التمثيلات العقلية** قد أزاحتها **التمثيلات الشعبية** في فلسفة القرن العشرين: فَـ «الأفكار» (القرن السابع عشر) و«الجمل» (القرن العشرون) مسؤولةٌ عن تمثيل الواقع في كتلة المعرفة. وإذا كان مصيباً، فلم يعد هذا المعنى يتميز عن المعنى الرمزي.

تشكل موضوعة التمثيل مشكلة معيارية في فلسفة المعرفة، وصارت تحتل مكاناً مهماً في الدراسات الإعلامية والثقافية. وفي كلا الحقلين، نتوقع من التمثيل أن يكون موضوعاً للانتقاد، برغم أن

مناهج هذا الانتقاد وما يشير إليه تختلف باختلاف الخطوط المنهجية. ففي الحالة الأولى قد نبحث في شروط حقيقة التمثيلات، بينما نبحث في الحالة الثانية المحددات الثقافية ـ الاجتماعية لتمثيل طبقة معينة من الناس أو حدث معين في الإعلام، مثلاً، أو في خطابات العلوم الاجتماعية. ويظهر السؤال في كلتا الحالتين في ما يتعلق بإمكان **التمثيلات الحقيقية**، حيث تتضمن «الحقيقية» هنا معنى «المكافئ» وكذلك «الدقيق». وإذا لم تكن كذلك، فهل يشير هذا إلى ضعف التمثيل، أم إلى قوته؟

تنوب التمثيلات عن موضوعاتها بمعنى ما، لكن «النيابة عن» هو تعبير خلافي. إذا كان موضوعٌ ما يحتاج إلى تمثيل، إذاً فسيكون جزءاً من المنطق الذي لا يكون التمثيل موضوعه؛ أما إذا كان التمثيل مختلفاً عن موضوعه، فكيف يستطيع أن ينوب عنه حقيقة؟ الإجابة الأولى أنه يقوم مقامه في ظل بعض الظروف. على أن مثل هذه الحلول نادرةٌ، وقليلة جداً هي التمثيلات التي تكون بدائل. خذوا على سبيل المثال الأعلام الوطنية، حيث يُفترض أن مجموعة من الألوان منظمة بتصميم معين يجب أن تمثل الأمة. مع ذلك لا معنى للقول إنها حالة استبدال يحل فيها العلم محل الأمة. تفترض بعض جمعيات الجنود العائدين (المحاربين القدماء) العكس حين تحتج على التغييرات المقترحة في التصميم، وكأن البلاد والعلم لا ينفصمان. تشبه النقاشات حول هذه القضية الجدل القديم بين التفسيرين الاسمي والواقعي للتمثيل. (وقد تمت تسوية الأمر استناداً إلى ما إذا كان الواقع ومن ثم الحقيقة مستقلين تماماً عن اللغة، أم هما يعتمدان عليها. وبهذا المعنى فموقف المحاربين القدامى هو موقف واقعي). وقد ساد الاسميون، على أساس أن البحث العلمي لا يستطيع أن يشرع في التقدم إذا تبنى تفسيراً واقعياً للتمثيل.

لكن دعونا نأخذ المثال المتوفر في الكلمة اللغوية. لا نستطيع

أن نضع أشجاراً في الجمل التي نطلقها، مثلاً، بل نحتاج إلى كلمات تمثلها. وهذه الكلمات ليست بدائل، كما لا تستطيع الأشجار أن تطالب بمكانها في ما نتبادله من كلمات رمزية. مع ذلك، هناك كثير من الكلمات تُطلَق على «الشجرة» تقابل تقريباً عدد اللغات في العالم، وتقترن كل كلمة من هذه الكلمات بمدى مختلف من المعاني. لهذا السبب، أصرَّ فرديناند دو سوسور (De Saussure, 1966) على مصطلح «يدل» (Signify) بدلاً من مصطلح «يمثل» (Represent) لما تقوم به الكلمات: فهي لا تنوب مناب واقع يتم أداؤه، بل هي تشكل أو تكوِّن ما يُعَدّ واقعاً. مع ذلك، فمن المعتاد الآن متابعة «التمثيل» وفق الخطوط السوسيرية، وليس طرده من المعجم. وفي النظرية الثقافية المعاصرة، توفر هذه النقلة مقدمة لمخاصمة النزعة الاسمية.

تكمن القضية هنا في أنه هل يمكن القول إن «الواقع» مستقل عن تمثيله، أم إنّ أي تمثيل يمكن أن يكون تسجيلاً حيادياً لذلك الواقع؟ وهذا لا يعني إنكار وجود شيء ما «هناك في الخارج»، بل يعني الإصرار على أن أي معرفة به تعتمد على **وسائط التمثيل وتقنياته**. وجزئية أي تمثيل محدد أو الخطأ فيه شيء؛ ومركزية التمثيل في الوصول إليه بدقة «على المدى الأبعد»، كما يرى تشارلز ساندرز بيرس (Freadman, 2004; Houser and Kloesel, 1998)، شيء آخر. لهذا السبب يقال إن ممارسات التمثيل تطلق لتأويل الواقع الذي تمثله وأحياناً (كما في حالة الأشكال الهندسية) لإنشائه. وقد اعتبر بيرس أن موقفه كان شكلاً من أشكال الواقعية، التي أعيد النظر فيها لتفسير كون التمثيل عملية في الزمان يمكن أن تصحح الخطأ، في أفضل ممارسة علمية. وهكذا تستمر المحاججة من أجل الاسمية في تمثيلات محددة فقط، غير أن العملية التأويلية، الناقدة لذاتها في التمثيل تنسجم مع الواقعية الميتافيزيقية.

يمكن إعادة صياغة النزاع على النحو الآتي: هل يكمن مصدر الحكم أو قوة المعرفة «كله في العقل» (Berkeley, 1985 [1710]) أو خارجه (Locke, 1959 [1690])، ويترك الانطباعات عنه من خلال الإدراك؟ أو هل توجد محتويات عقلية جاهزة تشكل أساس مدخلات العالم كما يرى كَنْت؟ (Kant, 1982 [1784]) تستبدل النظرية الثقافية المعاصرة هذه التفسيرات الفلسفية بتفسير يقوم على أساس كيفية عمل اللغة أو الممارسات الثقافية ـ الاجتماعية والسيميائية الأوسع. ووفقاً لهذه، فإن المعرفة كلها، بما فيها معرفة العالم الطبيعي والفيزيائي التي نسميها «علماً»، هي وظيفة **ممارسات التمثيل** التي يمكن أن تكون أي شيء إلا أن تكون حيادية.

وهناك قضية مهمة هي مدى أي تفسير للتمثيل ومسؤوليته. فهل قمنا بما يكفي، إذا اقتصرنا على قياس زيف تمثيل ما أو جزئيته، وهل قلنا ما يكفي عن تمثيل ما إذا كان كل ما نرمي إليه هو تطابقه مع موضوعه؟ خذوا تمثيل النساء باعتبارهن أساساً أو حصراً من ينجب الأطفال، أو تمثيل أستراليا بوصفها «أرضاً لا يملكها أحد» (terra nullius). لقد اكتسبت مثل هذه الاعتقادات مرتبة القانون، وصارت تترتب عليها نتائج بعيدة مؤذية لموضوعاتها وللمجتمعات التي تبنتها. وإلى هذه النقطة يحتاج انتقاد التمثيل أيضاً إلى أن يحظى بالشروط الاجتماعية التي تعطي التمثيل قوته، وإلى النتائج التي تترتب على تلك القوة.

حين يمثل ممثلون موكلاً، أي دائرة انتخابية، أو مبدأ ما في منتدى ما، فهم «ينوبون منابه» و«يتحدثون باسمه». ويعنى نقاش مهم في النظرية السياسية بطبيعة هذا التحدث بالنيابة ومدى مشروعيته. فهل **الممثِّلة السياسية** مجرد موفدة تتصرف، كما يتصرف محام في قضية مثالية، في ظل التعليمات التي تتلقاها من جمهورها الانتخابي؟ أم أن لديها اجتهادها؟ وإذا كان لديها اجتهادها فهل تمارس سلطة غير مفوضة؟

تظهر النقاشات أيضاً بخصوص **تمثيلية** (representativity) **هؤلاء** الممثلين. إذ يقال، مثلاً، إن برلماناً يتكوّن من 99 في **المئة من** الأعضاء الذكور البيض من طائفة واحدة لا «يمثل» مجموع السكان، حيث يعني «يمثل» هنا أن «يكون نموذجاً مطابقاً». تعتمد الشكوى على الافتراض بأن التمثيل ينطوي على نسخة مطابقة، في حين أن الحال لا تكون هكذا دائماً.

من المهم أن نعرف أن **الحكومة التمثيلية** لا ينبغي أن تفسر باطمئنان بأنها «حكومة الشعب»: بل ينبغي أن يقال إن الحكومة تمثل الدولة «رمزياً»، ولكن ليس «للتحدث باسم» السكان المحكومين. وقد استعملت الملكيات الأوروبية التمثيلات ـ عن الملك، عن المدينة... إلخ ـ كأدوات للسلطة العملية. وعلى هذا الغرار، قد تستعمل الحكومات مابعد الملكية زيارة رئاسية إلى موقع كارثة لأغراض انتخابية، وربما أيضاً لتمثيل الوظيفة الملكية المندثرة نفسها. وفي بعض المجتمعات غير العلمانية، تكتسب التمثيلات قوى سحرية أو دينية: هكذا ينوب البابا عن المسيح ويتحدث باسمه باعتباره نائبه (أي ممثله)، في حين أن تحريم التمثيل شائع في اليهودية والإسلام.

مع قوة التمثيل تأتي صراعات القوة حوله. وقد أُعدَّت قوانين الرقابة، وقوانين الإعلام على نحو أعم، لتنظيم التمثيل. ومن السهل الإشارة إلى قوى **تقنيات التمثيل** الجديدة لتطويق مثل هذه القوانين، غير أن هذه التقنيات نفسها قد وفرت الوسائل لسرقة تمثيلات من نوع أرقام «رقم الهوية الشخصية» (PIN). في مثل هذه الحالات، تعادل سرقة التمثيل هوية مؤسساتية، ومن ثم، السلطة على الفرد. وتظل كيفية تنظيم السلطة سؤالاً ملحاً.

تشير بعض هذه النقاشات إشارة مباشرة إلى المعاني التي ميزناها سابقاً، ويهتم بعضها بتمييزات أخرى. يركز الناقد الثقافي رايموند وليامز (Williams, R., 1976) على **التمثيل الفني والسياسي**،

مستخلصاً أن درجة التداخل الممكن بينهما يصعب تقديرها. ويجد تشارلز بيرس، الذي كان ينظر إلى عمله باعتباره **فلسفة التمثيل**، أن من النافع أن نفكر أن كل تمثيل «يتحدث عن» موضوعه. ويدرس المؤرخ الثقافي كارلو غينزبيرغ (Ginzburg, 2001) العلاقة بين التمثيل الاستبدالي **والتمثيل المحاكاتي** في الممارسات الجنائزية الملكية في بواكير العصور الوسطى. وهو يذكرنا بأن **للممارسات التمثيلية** تواريخ معقدة.

آن فريدمان

انظر أيضاً: **الخطاب، العلامة.**

التنمية (Development)

في عدد من الاستعمالات المعاصرة، مازال مصطلح **التنمية** يشير إلى معنى النشر والبسط والترقية والتغيير الذي يرثه من الكلمة الفرنسية من أواخر القرن السادس عشر (desvoleper). يدرس علم النفس التطوري (developmental) التغيرات والارتقاء في تفكير الأطفال والمراهقين والبالغين والكبار وسلوكهم. وينعكس هذا الاستعمال «للتطور» كتغير وتقدم نحو هدف ما أيضاً في لغة الموسيقى والتصوير والرياضيات. تُنزِل المؤسسات التجارية مبالغ طائلة من الأموال للتخطيط وتحسين المنتجات والخدمات، ويبرز «البحث والتنمية» (R&D) في جداول أعمال الاجتماعات الكبرى لأغلب الشركات. تحمل «التنمية» بهذا المعنى معنى النقل نحو الإثمار، والتحسين، كما تحمله في بحث المستهلك من أجل **الإنماء الشخصي**. على أن هذه الفكرة عن التحسين تتضح مزيداً من الاتضاح في **إنماء العقارات**، في العلاقة بالأراضي بنصب مبانٍ جديدة كبيرة في الغالب، وفي حالة الضواحي والمدن، في فكرة **الإنماء الحضري**. هكذا «تصدر رئيس الوزراء الأسترالي السابق، بول كيتنغ،

حلقات النقاش حول معمار سدني ومستقبلها كمدينة من الدرجة العالمية. وتمثل دعوته إلى فلسفة صقيلة للتنمية المستقبلية لسدني نقاشاً معاصراً «يجب الإبقاء عليه» (Sustainable Sydney Conference, 2001).

أصبحت كلمة «التنمويين» كلمة قذرة لدى من يكافحون لمنع إصلاح الأراضي ونصب المباني التجارية أو غيرها، على أراضي السلامة البيئية، أو القيمة الثقافية، أو المحافظة على الإسكان المحلي - والرخيص في الغالب. مع ذلك، لم يكن تنمويو العقارات وحدهم من برزوا في الاستفادة من **انتعاشات التنمية**. إذ يجني المنظمون المتهمون بالسيطرة على الطبيعة وأثر إنماء العقارات فائدة الضرائب والرسوم والحوافز الشخصية **لتخصيصات التنمية**، ولذلك حتى ملاك البيوت المتضايقون الذين يخططون لبناء علية إضافية أو لتشييد حمام يتباهون بالحديث عن تخصيصات التنمية التي نالوها بصعوبة.

يقول رايموند وليامز (Williams, R., 1983) إن الاستعمال الحديث الأكثر إثارة «للتنمية» يرتبط بطبيعة التغير الاقتصادي. مع ذلك استعملت الكلمة، منذ الحرب العالمية الثانية، وتم تطويعها كثيراً بحيث أُضيفت مصطلحات مثل: **التنمية الإنسانية، والتنمية الاجتماعية، وتنمية المحافظة، والتنمية العادلة، والتنمية المتركزة حول الناس** إلى معجم التدخل في شؤون ما يشير إليه وليامز مراراً بأنه **البلدان المتخلفة** (Underdeveloped) والبلدان **الأقل نمواً**، والبلدان «المتراجعة». وفي حين مازال كل هذه المصطلحات الطيعة يرتبط بالتغير الاقتصادي، فإن لكل منها أهمية بلاغية مختلفة في نقاشات أواخر القرن العشرين وبواكير القرن الحادي والعشرين للتنمية.

تم تحسين التنمية بالمعنى الذي استخدمه وليامز من قبل **بنوك**

التنمية التعددية. في مؤتمر بريتون وودز عام 1948 دفعت الولايات المتحدة والمملكة المتحدة نحو تأسيس «البنك الدولي للإعمار والتنمية»، المعروف أوسع باسم «البنك الدولي»، الذي أُعِدَّ لتسهيل الاستثمار الخاص في أوروبا والبلدان الفقيرة غير الاشتراكية. من خلال تقديمه القروض، كانت الأولوية الأولى لدى المصرف تتمثل في إعمار أوروبا، ولكنه في وقت مبكر منذ عامي 1948 و1949 قدم أيضاً قروض مشاريع خاصة إلى بلدان في أميركا الشمالية. في الوقت نفسه، أسس حلفاء الحرب العالمية الثانية، متابعين نموذج خطة مارشال، برامج ثنائية لتوفير الدعم لإعمار أوروبا وأجزاء من آسيا. وقد أُعِدَّ توفير ما صار يُعرف باسم **مساعدة التنمية** للمساعدة في تأسيس البنى الاقتصادية والاستقرار السياسي ومن ثم لمنع انتشار الشيوعية. (بقي يُعتقد لفترة أن مصطلح «المعونة» (aid) لمساعدة التنمية مصطلح موفق، برغم أن هوس وسائل الإعلام بالمركبات الجذابة قد استقر مؤخراً على مصطلحات مثل «المعونة الأسترالية» (AusAID) و«المعونة النيوزلندية» (NZAID) و«المعونة الأميركية» (USAID).

أثّر نجاح خطة مارشال في **التفكير التنموي** لعقود، وأفرخ «البنك الدولي للإعمار والتنمية» فروعاً في مختلف البلدان الآسيوية، والأوروبية، والأفريقية، والأميركية اللاتينية، ووجهت البلايين في البلدان الفقيرة، وأعدت المشاريع في «العالم الثالث». مع ذلك، حتى قبل انهيار المعسكر الشيوعي، تعرض مصطلح «العالم الثالث» للمساءلة. لقد صيغت الكلمة في الأصل بهدف تمييز البلدان غير المنحازة ـ وأغلبها من المستعمرات السابقة ـ عن «الغرب» و«الشرق» الشيوعي، فكان يُنظر إليها ككلمة استهجانية واستعمارية. ومنذ سقوط الاتحاد السوفياتي، صار المصطلح الصحيح سياسياً هو **البلدان النامية** (developing)، في مقابلة مع **العالم المتقدم** (developed) (الذي يطلق عليه أحياناً: **المفرط في التقدم**: overdeveloped) في أوروبا وأميركا

الشمالية. ومؤخراً، صار يطلق «العالم الرابع» على الشعوب الأصلية، و«الخامس» على الفقراء في البلدان المتقدمة، و«السادس» على العمال المهاجرين، وصار يجري تداولها في المعجم التنموي.

تعرض النموذج الاقتصادي التقليدي للتنمية لهجمات شنتها الحركات الاجتماعية، والمنظمات غير الحكومية، وجماعات مصالح خاصة. ويرفض النقد المبدئي نموذج «التقطير» لمقارعة الفقر، في حين يجري النمو الاقتصادي بالضرورة لمصلحة الأقل ثراءً، ولكن فقط على المدى البعيد. والنتيجة الماكرة لهذه الحجة هي الادعاء الذي تطلقه الحكومات التسلطية بأن **التنمية الاقتصادية** يجب أن تسبق بالضرورة **التنمية الاجتماعية والسياسية**. وتشير هذه الحكومات إلى الطول الزمني الذي استغرقته البلدان التصنيعية في القرن التاسع عشر لتحقيق مستوى معين من الاستقرار الاقتصادي، وإلى أن هذه الحكومات لم تبدأ إلا بعد وقت طويل بالتركيز على الحريات المدنية والحقوق الاجتماعية.

لم تعد مقاربة «التقطير» فاعلة في الحديث الشعبي لكنها مازالت تؤثر في نماذج التنمية الحالية. ويجري الدفاع عن الأثر السلبي على الفقراء لبرامج التنظيم البنيوي السيىء السمعة كما قدمه «صندوق النقد الدولي» ـ النمو الذي يقوده الخبراء، وتقليل التضخم، والخصخصة، ورفع القيود المالية ـ على أساس أن القواعد تأخذ بالانحدار في نهاية الأمر. وقد اتضح فشل برنامج التنظيم البنيوي غاية الاتضاح بعد الانهيار المالي الآسيوي عام 1997. مثلاً، عرفت إندونيسيا خلال العقد السابق انخفاضاً بنسبة 35 في المئة في مستوى الفقر كما قاسه «البنك الدولي»؛ وقد تلاشى هذا عملياً بين ليلة وضحاها.

أفلحت العولمة الاقتصادية في وضع التنمية في صدارة المعارك الأيديولوجية حول المبادئ الديمقراطية. وصار يُعتقد أن حكم السوق

قد أضعف دولة الأمة، مع ضغوط متزايدة للخصخصة تفضي إلى تخفيض الخدمات (ولاسيما لمن لا يستطيعون أن يدفعوا من أجلها)، وأصبحت الشركات العابرة للقومية أقوى من أغلب الحكومات في العالم النامي. وقد بدأ النقاد باستخدام مصطلح **سوء التنمية** (maldevelopment) لوصف العملية التي هي عملية حرمان تدخلية، مفعمة بالشروط المفروضة على البلدان النامية، لسائر السكان، وغير ذات جدوى في الأساس إلا في أميركا الشمالية وأوروبا.

لقد كان التحدي الذي يواجه **ممارسي التنمية** في الغرب يتمثل دائماً في ضمان الدعم الديمقراطي الشعبي لتخصيصات الميزانية من أجل مساعدة التنمية. وبرغم أن الجزء الأكبر من مساعدة التنمية يكون الدافع له فعلياً هو المصالح الاقتصادية، والسياسية، والإستراتيجية القومية للحكومات المانحة، وبرغم أن هذه ترتبط بعلاقات وثيقة مع البورجوازية المرفهة، فإن هناك دائماً حاجة لتوفير مبرر عقلاني لتوفير المعونة. وقد توصلت **وكالات التنمية**، مقرونة بمطالب تنظيمات المجتمع المدني في البلدان النامية، إلى سلسلة من المقاربات المعدة لكسب الدعم الشعبي في بلدانهم والبلدان المتلقية معاً.

يفسر هذا تكاثر مقاربات التنمية الجديدة، ونماذجها، والمصطلحات التي ظهرت لاسترضاء عدد من الدوائر واللوبيات: هكذا أُحدثت مقولة نساء قيد التنمية في الثمانينيات لتأثير لاحق ضئيل يمكن البرهنة عليه؛ وتنمية المحافظة، التي تؤكد على الاهتمامات البيئية طويلة المدى وتخطيط بعض مشاريع البيئة الخاصة؛ وتنمية المساواة، التي توحي بسياسات إعادة التوزيع؛ ومهمة التنمية البشرية في برنامج الأمم المتحدة للتنمية؛ والتنمية الاجتماعية، التي تركز على تيسير الوصول إلى العمل والصحة والتعليم والمعلومات. ولم يقتصر الأمر على أن لدى الأمم المتحدة قسماً مكرساً للتنمية

الاجتماعية، بل إنها عقدت قمة عالمية دولية للتنمية الاجتماعية عام 1994، تعهدت فيها الحكومات بأهداف خاصة بالصحة والتعليم والرفاهية الاجتماعية.

ولم يكن بالأمر الاعتباطي أن هذه الأهداف قد أسهمت في تشكيك النشطاء المناهضين للعولمة بالتنمية. كان الهدف المتضمن في «أهداف تنمية الألفية لعام 2000» أن يقلص إلى النصف نسبة الناس الذين يعيشون بأقل من دولار أميركي واحد في اليوم بحلول عام 2005. وقد زاد مؤشر الفقر هذا إلى دولارين منذ عام 2000، ولكن هذا المقياس لا يعكس الأبعاد الحقيقية للفقر، والهوة المتنامية بين الأغنياء والفقراء، في كلٍّ من البلدان المتقدمة والنامية.

واستجابة لنقادها فإن المؤسسات المالية الدولية والمانحين الثنائيين صارت الآن تمنح القروض، والديون المريحة ومساعدة التنمية مشروطة على الحكومات في البلدان النامية التي تكيف خططها التنموية القومية في إطار إستراتيجيات تقليص الفقر. والحقيقة أن هذه الخطط لابدّ أن تقابل المعايير نفسها التي قابلتها برامج التنظيم البنيوي القديمة، غير أن ألفاظ «تقليص الفقر» تروق لوسائل الإعلام وبدأت تُقدَّم الآن باعتبارها مرادفة فعلاً «للتنمية».

دفع عدم الرضا بهذه الاتجاهات بعضهم إلى العودة إلى «إعلان حق التنمية» الذي تبنته الجمعية العامة للأمم المتحدة عام 1986. وينص هذا بين ما ينص عليه من أشياء أن «موضوع التنمية» هو «الشخص الإنساني»، وهكذا يربط حق التنمية بحقوق إنسانية أخرى في «اللائحة الدولية للحقوق». وليس لهذا الإعلان قوة كبيرة في القانون الدولي لكنه كان مبعث وجود مصطلح آخر مساوٍ، هو **مقاربة حقوق الإنسان للتنمية**. يصرّ هذا على أن جميع الحكومات ملزمة بضمان ألا تُنتهك الحقوق الاقتصادية والاجتماعية لمواطنيها من قبل مبادرات التنمية، سواء أكانت حكومية أو بين الحكومات، أو

مبادرات الشركات العابرة للقومية، وأن لموضوعات التنمية الحق في المشاركة في القرارات التي تؤثر في رفاهيتهم، فالتنمية محكومة بأن تظل مصطلحاً خلافياً.

أندريه فرانكوفيتش

انظر أيضاً: **التطور، حقوق الإنسان، المواطنة.**

ـ ث ـ

الثقافة (Culture)

يشيع الآن قدر كبير من التردد حول قيمة كلمة ثقافة. لقد قال رايموند وليامز ذات مرة: «لا أعرف كم مرة تمنيت لو أنني لم أسمع بهذه الكلمة اللعينة» (Williams, R., 1979: 154)، وهو يسجل خيبته من أن صعوبتها كانت تتحدى مهام التحليل العادي. ويتبنى آدم كوبر (Kuper, 1999) الرأي نفسه إلى حد كبير. وهو يرى أن الكلمة الآن أُفرِطَ في استعمالها حتى صار من الأفضل تقطيعها إلى أجزائها المكوِّنة والحديث عن المعتقدات، والأفكار، والفن، والتقاليد، بدلاً من توقع العثور على مجموعة من السمات المشتركة تجمع هذه معاً كجزء من حقل الثقافة الأشمل. مع ذلك ربما يقر إجماع الرأي مع جيمس كليفورد حين يقول إن الثقافة هي «فكرة تتعرض للشبهات بعمق»، لكن المرء «لا يستطيع أن يعمل من دونها» (Clifford, 1988: 10).

وكما تمَّ الإعراب عن المصاعب حول قيمة مفردة الثقافة، فإن مدى السياقات في الوقت نفسه التي تظهر فيها هذه المفردة صارت تتضارب تضارباً استثنائياً في السنوات الأخيرة. وتظل الاستعمالات المساوية الأقدم للمفردة ـ مثل **الثقافة العليا**، **والثقافية التراثية**، **والثقافة الجماهيرية**، **والثقافة الشعبية** ـ قيد التداول، برغم أن الأحكام التي تنطوي عليها هذه المفردات في سياق التقسيم الطبقي تمَّ

ث

إضعافها. وتبقى إحالات إلى **الثقافات القومية** وإلى **الثقافات المحلية**، سواء أكان ذلك على مستويات أدنى من الأمة أو أرفع منها، ولكن مع إضافة عنصر معقد هو أن خطوط الحدود بين ما يُعتبر قومياً وما يعتبر محلياً صارت تزداد تنافساً. مع ذلك، فإنه ينتشر الآن أيضاً مجال واسع من الاستعمالات التي ترتبط بصور الاختلاف تعمل داخل الأمم وعبر العلاقات بينها. **فالثقافة الخليعة، والثقافة الإباحية، والثقافة السوداء، والثقافات العرقية، وثقافات الشتات، والثقافات العابرة للقومية**، هي كلها حالات تصبّ في هذه النقطة. وولّد الارتباط الوثيق الذي أُقيم بين مفهوم الثقافة وفكرة أساليب الحياة مجالاً آخر للتوسيع ـ من **الثقافات التحتية والثقافات المضادة** إلى **ثقافات النوادي، وثقافات الشوارع، وثقافات العقاقير**. وعلى هذا الغرار تشير مصطلحات مثل **الثقافة الجسدية، وثقافة المستهلك، والثقافة الترقيعية، والثقافة المادية، وثقافة الرياضة، وثقافة الإعلام، والثقافة البصرية** إلى تكاثر الاستعمالات، في حين تشير **صدمة الثقافة** إلى شرط حديث على نحو متميز ينشأ عن إفراط التعرض للإثارة الثقافية.

وإذا كانت الصفة (ثقافي) قد أحرزت شيئاً، فإنها قد نمت نمواً سريعاً. فنحن نعيش، كما يقال لنا، في اقتصاد ثقافي؛ حيث **السياسات الثقافية** حقل مهم من نشاط الحكومات باستمرار، يريد مع **التنوع الثقافي والتعددية الثقافية** والتناول والمشاركة الثقافية ـ ويسعى إلى ـ تحقيق أهداف سياسية مهمة. ويتم باستمرار إحياء المدن الداخلية من خلال **تنمية ثقافية**، أو **تنشئة ثقافية**، أو برامج **إحياء ثقافي**. وصارت الحقوق الثقافية مظهراً من مظاهر تأهيل المواطنة المعاصرة، بينما صار ينبغي الحفاظ على **التراث الثقافي، والملكية الثقافية والمشهد الثقافي** وينبغي حمايتها. وصارت استعمالات مثل الإمبريالية الثقافية، والإبادة الثقافية، والسياحة الثقافية، والمادية الثقافية تشير كلها إلى استعمال موسع من الصيغة النعتية في لغات أكثر تخصصاً وأكاديمية،

حتى صارت جميع ميادين المعرفة توصف الآن بكونها ثقافية. وإذا كانت **الدراسات الثقافية، والنقد الثقافي**، قد تصدرت الطريق هنا، فإن ميادين **علم النفس الثقافي، والتاريخ الثقافي، والجغرافيا الثقافية، والتطور الثقافي** قد تابعتها كجزء من منعطف ثقافي أعم في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية.

ث

لقد صار يندر الاستعمال القطعي للثقافة باعتبارها معياراً توجيهياً، ويتوفر أفضل مثال عليه في وصف ماثيو أرنولد بأنها «أن نعرِّف أنفسنا بأفضل ما عُرِف وقيل في العالم» (1876). فضلاً عن ذلك فإن أبطالها يكتبون الآن على نحو نموذجي بنبرة دفاعية مسلحة. وربما يتوفر أبرز مثال على ذلك في دفاع هارولد بلوم (Bloom, 1995) عن «الأدب العظيم» كقوة تحسين في سياق **الحروب الثقافية** في الولايات المتحدة. على أن الاعتقاد بوجود قانون أو معيار معين للأعمال الأدبية أو الموسيقية أو الفنية يستطيع أن يزعم احتكار القيمة الثقافية لم يعد يحظى بالدعم على نطاق واسع. ويعكس هذا إلى حد ما الدور المتزايد للشعور الديمقراطي والمساواتي، الذي جعل من العسير على النخب العقلية أن تدعي أي قيمة خاصة لنشاطاتها الثقافية المفضلة لديها على قيم الجماعات الاجتماعية الأخرى. ويتضح الامتعاض من إطلاق هذه الدعاوى في التراث الطويل العريض لهجاء دعاوى النخب بالأولوية الثقافية بحيث إننا نرى مصطلحات مثل **صقور الثقافة، وكلاب الثقافة**، وما أشبه.

على النحو نفسه، ينعكس الاستعمال المتضائل للثقافة كمعيار توجيهي في انحلال الروابط التي كانت قد أبقت في السابق معنى الثقافة بوصفها، كما في خلاصة وليامز، «عملية عامة من التطور العقلي والروحي والجمالي»، وكأوضح نتيجة لهذه العملية، «الأعمال والممارسات في النشاط العقلي ولاسيما الفني» (Williams, R., 1976: 80). كانت الثقافة في جذورها المباشرة، في كلمة (cultura)

اللاتينية التي تدل على عملية التهذيب والاعتناء والرعاية، تتضمن معنى النمو والتطوير. يتضح هذا في الاستخدام البَسْتَني المبكر حيث كانت تدل على كلٍّ من عملية الاعتناء بالنباتات والحيوانات («خطة إيدن هذه تتوّج فلاحته (culture) بأكاليل الزهور» [Boyle, 1665-1669]) ونتيجة هذه الفلاحة («تؤتي الأرض، بالعمل الدؤوب، نباتاً (culture) وخصباً عجيبين» [Starkey, 1538]). ويصح الشيء نفسه على الاستعمال العلمي المتأخر الذي يشير إلى التطوير الظاهري للإحياء المجهرية ونمو الخلايا والأنسجة النباتية والحيوانية، حيث تشير الثقافة (أو الاستنبات culture) إلى طريقة معينة في النمو ـ هي طريقة استنبات الأنسجة على سبيل المثال ـ أو الجوهر الكيمياوي الذي يتأثر بالنمو، كما في وسط الاستنبات أو وسائل الاستنبات. وقد توسع هذا الاستعمال في ما بعد أيضاً إلى الممارسات التي قد يسعى من خلالها الأفراد إلى تطوير أنفسهم وتنميتها. وقد يشير هذا إلى التطوير البدني من خلال المران الجسدي، كما في ملاحظة هوبز أن لدى اللاسيدامونيين «ولاسيما في مثاقفة (culture) أجسادهم، غالباً ما تكون النبالة من نصيب الأجلاف»[*] (1828). أو تشير إلى تثقيف السمات العقلية أو الروحية. فقد ادعى هوبز أن «تربية الأطفال» تضم «ثقافة عقولهم» (Hobbes, 1991 [1651]).

على أنه بالانتقال من هذه المجموعة من المعاني من معنى الازدهار والنمو لدى الأفراد إلى نمو المجتمع يحدث أكثر التغيرات أهمية وراء الاستعمال الحديث. وفي هذا التاريخ، بدءاً من أواخر القرن الثامن عشر وبواكير القرن التاسع عشر واستمراراً حتى أواسط

(*) تشترك مفردة (ثقافة) في أصلها الاشتقاقي في العربية بكثير من هذه المعاني، فهي أيضاً تدل على تثقيف الرمح: بمعنى تشذيبه وتطويره، وثقف الشيء: أدركه، وثاقفه بالسلاح: لاعبه بالسلاح. أما معاني التثقيف والتربية والتأديب فهي معان مجازية متأخرة. انظر: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **أساس البلاغة**، مادة (ثقف).

القرن العشرين، صارت الثقافة تمثل عملية عامة من التنمية الاجتماعية. حين كانت تعمل في البداية، بوصفها مصطلحاً يتبادل المواقع مع الحضارة بهذا الصدد، صار تطور الكلمة في أواخر القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين يشترطه انبثاق توتر متزايد بين هذين المصطلحين. وحين أكبت الرومانسية الألمانية على الأول من المصطلحين، أثمرت هذا التاريخ وأبقت عليه مجموعة من التعارضات، فمن جهة، الحضارة بوصفها معياراً للتقدم المادي، كما يؤشره على أحسن وجه تطور الإنتاج الصناعي، والثقافة، من جهة ثانية، بوصفها تجسيداً لمجموعة من المعايير العليا يمكن أن يشار باسمها إلى الحضارة المادية لضحالتها ورداءتها ونقصانها، حين تُصوَّر من وجهة نظر معايير عليا للكمال أو الاكتمال الإنساني الذي صارت تمثله فكرة الثقافة باستمرار.

وقد أثبتت هذه المجموعة من التقابلات أنها مفيدة ومنتجة. فهي أبقت على صيغة مميزة للشرح الاجتماعي الذي تطور، أولاً، في الألمانية باسم النقد الثقافي (Kulturkritik)، واستمر حتى الحاضر بوصفه **النقدية الثقافية** أو **النقد الثقافي**، تفيد فيه أعمال الثقافة باعتبارها المناسبة لتشخيص إخفاقات المجتمع وعيوبه. وكان خلط مفاهيم الثقافة بالجماليات مفيداً في هذا الصدد، ولاسيما في الدور الذي تؤديه الجماليات في وضعها في العمل الفني تلك المعايير العليا للكمال التي اقترحها مفهوم الثقافة المنبثق كبديل عن معايير الحضارة الصناعية. وهنا أثبت كتاب فريدريك شيلر **رسائل حول التربية الجمالية للإنسان** أنه مهم أهمية خاصة (Schiller, 1967 [1795]). فقد حدد شيلر المواجهة بين الشخص والعمل الفني بوصفها ما يواجه به الشخص النواقص والمناقص إذا حُكِمَ عليها من خلال المعايير العليا للعمل الفني. وهذا يعني أن تجربة الفن كان يمكن تحويلها إلى تجربة لتطوير الذات، مادام المرء يهدف إلى تقليص الفجوة بين الذات التجريبية الخشنة وبين الاتزان والانسجام اللذين يمثلهما العمل الفني.

وإذا وفرت الثقافة مجموعة من المعايير التي يمكن أن يترافع بها المجتمع الصناعي أمام محكمة عليا، فإنها وفرت أيضاً وسيلة للتغلب على العيوب التي يمكن أن تطلقها مثل هذه المحكمة. وهنا يكون التاريخ المادي والمؤسساتي للثقافة مهماً. فالثقافة، بهذا المعنى التخصصي التطويري، لم توجد فقط بوصفها مجموعة من الأفكار: ففي التطور الذي أحدثته في أواسط القرن التاسع عشر في المكتبات والمتاحف وصالات الموسيقى وقاعات الفن، قررت الثقافة أيضاً ممارسات مجموعة جديدة من **المؤسسات الثقافية** التي كانت ترمي إلى مصارعة عيوب الحضارة بنشر المعايير العليا للثقافة في المجتمع. وفي حين كانت هذه العيوب تشمل قيم النزعة الصناعية، فقد كانت تشمل بصورة خاصة طرق حياة الطبقات العاملة الحضرية والحاجة إلى ضم هذه الطبقات في إطار القوة التطويرية للثقافة إذا كان ينبغي تفادي التهديد بالفوضى.

ولقد تأثر الترتيب المادي الكامل لمدينة القرن التاسع عشر تأثراً جذرياً بهذا المفهوم عن الثقافة وحراكها كقوة أخلاقية يمكن من خلالها للأفراد أن يطوروا أنفسهم لتحقيق هذا النوع من التناغم والاتزان والكمال الذاتي الذي تحدث عنه شيلر. ولقد أمسك أرنولد بهذا المعنى حين كتب أن «الثقافة تحاول بلا كلل ألا تفعل كلما يريده الشخص الغرُّ، وهو القانون الذي يصور به نفسه، بل أن تقترب ما أمكنها الاقتراب من معنى ما هو جميل حقيقة ورشيق ومتحول، وأن تجعل الشخص الغر يريد ذلك» (Arnold, 1971: [1869]: 39). كان القرن التاسع عشر «مدينة استعراضية» (Joyce, 2003: 151) حيث كان الموسرون، في المراقص وغرف الاجتماع، يستعرضون مدنيتهم وتنوُّرَهم من دون أي اعتبار لدخيلتهم الأخلاقية ولا للطبقات التابعة لهم. وفي القرن التاسع عشر، دمج نقل الجمعيات المستوحاة دينياً للعمارة الغوطية إلى المكتبات والمتاحف والقاعات خطاباً أخلاقياً في أشكال بناء البيئة الحضرية، وهي تشير

إلى السكان الحضر متوقعة الارتقاء بهم وتطويرهم روحياً وثقافياً.

استمرت مثل هذه التصورات ذات تأثير في القرن العشرين، وهي تتحدث عن تطوير أنظمة البث العامة بأثر متواصل، وإن يكن يتقلص، على السياسات الثقافية. غير أن الفترة منذ أواسط القرن التاسع عشر حتى بواكير القرن الحادي والعشرين شهدت تحديات جادة للنظرة المعيارية المفردة للثقافة التي تقف وراء التقابل بين الثقافة ـ الحضارة. ويعكس هذا الأمر التحدياتِ التي كان لابدّ أن تأتي من مختلف الحركات الاجتماعية ـ القديمة والجديدة ـ التي رفضت القبول بالتقييم السلبي لمساعيها التي كان ينطوي عليها الاستعمال الأرنولدي. فالحركات الاشتراكية والعمالية، والنزعة النسوية، وكفاحات الشعوب الأصلية وأقلية الثقافات العرقية، وتحديد المساهمات الأفريقية ـ الأميركية بثقافة الحداثة، هذه كلها اختلفت مع الاتجاهات المصنفة، المجنسة، العرقية، الأوروبية المركزة، التي قوّضت عالمية دعوى الثقافة في أن تكون أفضل ما عُرِف وقيل. وقد عتّم إضفاء الطابع السلعي المتزايد على جميع صور **الإنتاج الثقافي والاستهلاك الثقافي** أي معنى بتقسيم مفرد بين «الثقافة الحقيقية» و«البقية». وفي **الأسواق الثقافية** المتشظية الآن تشظياً كبيراً بتمييزاتها الداخلية للقيمة، تبدو الثقافة العليا الآن وكأنها سوق ثقافية بين أسواق أخرى.

وقد تأثر استخدام الثقافة وتأويلها داخل النقاشات الأكاديمية كما أسهم أيضاً في هذه التطورات. وقد أثبتت كتابة وليامز عن الثقافة أنها مهمة هنا. فبإظهاره كيف انقلب ما زُعِمَ أنه معايير كلية للكمال المرتبط بنظرة معيارية للثقافة، من الناحية العملية، لتكون لهم ارتباطات بالقيم الجزئية لجماعات وطبقات حاكمة، وسّع من إحساسنا بما ينبغي أن يُعدَّ ثقافة. وهذا ما أتاح للمظاهر الرمزية في الحياة اليومية بأن تُضمَّن فيها شأنها شأن نتاجات الثقافة العليا، وأن

تُدرج فيها، وهذا مهم أيضاً، ضمن المصطلحات نفسها من دون إحساس بوجود تمايز جوهري وصراعي بين «الثقافة الحقيقية» و«البقية».

ث

وكنتيجة لهذه التطورات، صارت النظرة إلى الثقافة باعتبارها معياراً للكمال تميل إلى فسح المجال للمعنى الثالث من معاني الثقافة عند وليامز، الذي يشير إلى «طريقة معينة في الحياة، سواء عند شعب، أو فترة، أو جماعة» (Williams, R., 1976: 80). في العادة كانت تنسب مسؤولية هذه النظرة إلى الثقافة إلى إدوارد تايلور، وهو شخصية أساسية في تطوير الأنثروبولوجيا الاجتماعية في أواخر القرن التاسع عشر. ويرى فيه وليامز رابطاً بين نقد يوهان غوتفريد هردر في أواخر القرن الثامن عشر للقيم الأوروبية المركزية الموجودة ضمناً في التواريخ «العالمية» الكلية للثقافة والحضارة، وبين صور **نزعة النسبية الثقافية** في بواكير القرن العشرين. والنص المفتاح هنا هو الفقرة التي يقول فيها تايلور إن الثقافة «هي المركب الذي يضم المعرفة والاعتقاد والفن والأخلاق والقانون والأزياء وكل الملكات الأخرى والعادات التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع» (Tylor, 1874: 1). على أن الإنصاف في الظاهر المتضمن هنا، كما يلاحظ جورج ستوكنغ (Stocking, 1968)، يضلل بأن تايلور يسعى إلى تنظيم الثقافات المختلفة في مراحل ارتقائية، تمثل فيها كل مرحلة تقدماً من حالة واحدة للتطور الثقافي بين توائم متطرفة من صيغ «الحياة المتوحشة والمثقفة» (Tylor, 1874: 26).

مع ذلك يظل مما لا يخلو من وجاهة أن النظرة إلى الثقافة بوصفها طريقة في الحياة يشار إليها باعتبارها التعريف الإثنوغرافي أو الأنثروبولوجي للثقافة. لأنها تدين في الجزء الأكبر من صياغتها المؤثرة المعاصرة إلى عمل فرانز بواس. فبعد أن تمرن بواس على الأنثروبولوجيا الألمانية في أواخر القرن التاسع عشر، ترجم

الافتراضات غير الارتقائية في الأنثروبولوجيا الألمانية إلى أول صيغة متطورة تماماً لمبادئ النسبية الثقافية خلال عمله الأخير في أميركا. وكان بواس يحتج بأنه حين تضع الثقافات المختلفة معايير قيمتها الخاصة، فلا يمكن أن ينتج إلا سوء فهم جدي وضرر اجتماعي عن محاولات تنظيم الثقافات في تراتبات تقييمية أو متواليات ارتقائية. وكأول عالم اجتماعي يتحدث عن **الثقافات** بصيغة الجمع (Menand, 2002: 384)، أسهم عمل بواس في الانتقادات الأوسع للمجتمع الأميركي كبوتقة كان ينبغي فيها إطفاء الاختلافات التي تتضح في كتابات البراغماتيين مثل جون ديوي. واتضح المعنى الذي قصده بواس من الطبيعة الاجتماعية والعلائقية للثقافات، بتعريفها من خلال اختلاف كل منها عن الأخرى، أيضاً في استخدام وليام دي بوا (De Bois) لمصطلح «الوعي المزدوج» لوصف هويات الأميركيين ـ الأفارقة، العالقين بأحابيل العلاقات بين الثقافتين البيضاء والسوداء.

بهذا المعنى للثقافة بوصفها مجموعة من التدفقات والعلاقات التي تكمن وراء بعض الهواجس، يعبر عنها أرجون أبادوري (Appadurai, 1996) بصدد القيمة المستمرة للمفهوم الإثنوغرافي للثقافة كـ «طريقة في الحياة». لأن هذا هو ما أفضى إلى الميل لتصنيف الثقافات بتوفير وسيلة لتقسيم المجتمعات إلى جماعات منفصلة يتم تحديد هويتها استناداً إلى معتقداتها وتصرفاتها المتميزة. فقد اقترن تاريخها، بما هو كذلك، اقتراناً وثيقاً بتطور الصور الحديثة للإدارة. وربما كان تيودور أدورنو أول من لاحظ هذا حين كتب أن «كلمة **ثقافة** بمفردها تخدع منذ البداية النظرة الإدارية التي تكمن مهمتها، إذا تطلعت من الأعلى إلى الأسفل، في أن تجمع وتوزع وتقيّم وتنظم» (Adorno, 1991: 93). على أن هذه الاستعمالات التي قُرنت فيها الثقافة بتطور الصور الاستعمارية للإدارة هي التي مارست أكثر الانتقادات المتأخرة لهذا المنطق الإداري. فباستخدام المفهوم الإثنوغرافي للثقافة كطريقة لتقسيم السكان المستَعمَرين إلى جماعات

منفصلة تحدد هويتها من خلال طرقها في الحياة، أدمج هذا المفهوم في تطور الأنظمة الاستعمارية للحكم التي كانت تهدف إلى عزل السكان وفق خطوط عنصرية وعرقية (Dirks, 2001).

ث

واستناداً إلى ذلك، هناك نقلة في الاستخدام الجاري من النظرة التي ترى أن الثقافات يمكن وصفها وتثبيتها ككيانات منفصلة. وهكذا فإن مصطلحات مثل **التهجين الثقافي**، **والتدفقات الثقافية**، **والمثاقفة**، **والحوار العابر للثقافات**، **والثقافي في المابين**، تصرف كلها الانتباه إلى الطابع الرجراج والمؤقت للتمايزات والعلاقات الثقافية. وربما أمكن العثور على تغير التأكيد الذي ينطوي عليه هذا التعبير في الانتقال من الحديث عن **ثقافات مختلفة** إلى التشديد على **ثقافات تختلف**، بمعنى أن الفعاليات الثقافية تقع في شباك عمليات الاختلاف، وليس بمعنى أنها مختلفة منذ البدء. وبالتأكيد على عمليات التعنصر والتحزب العرقي تشير الثقافة في الاتجاه نفسه.

وللتمييزات بين الطبيعة والثقافة قوة أضعف من السابق كنتيجة للإحساس المتزايد بأن العلاقات بين هذين الطرفين يحسن التفكير فيها باعتبارها سيالة ونفّاذة. والتطورات في علم الجينات البشرية، وعلوم الحياة، والتكنولوجيا الحيوية، والطب الجيني، تكتسب أهمية خاصة هنا، إذ تفضي إلى سلسلة من التدخلات التكنولوجية في الجسد والطبيعة الإنسانيين ـ بدءاً من تلقيح الأنابيب حتى المحاصيل المعدلة جينياً ـ مما دعا إلى مساءلة عزلها عن العمليات الثقافية. وتعكس مفردات مثل ثقافة الآلات (cyberculture) وثقافة التفاصيل المجهرية (nanoculture) والثقافة الجسدية، وثقافة التقنية هذه الهمومَ، التي تحتل موقعاً مركزياً في الثقافة الشعبية المعاصرة ـ كما في أفلام «الخيط الفاصل» مثلاً. وبرغم كل هذه التغيرات، فإن من التجريد أن نعرف ما إذا كانت الطرق السائدة في التفكير بالانصراف إلى الثقافة قد أفلتت تماماً من تمنع بواكير القرن التاسع عشر إلى بناء أواسط القرن العشرين للعلاقات بين الثقافة والحضارة. على أن هذا

صار يبدو باستمرار بأنه يحسن فهمه باعتباره مجموعة خاصة تاريخياً من الآليات لتصنيف السكان إلى جماعات وتدبر العلاقات بينها. ويحاجج وليام راي (Ray, 2001) بأنه كان هناك منطق ثقافة واضح يعمل هنا، بمعنى أن الثقافة، بطرحها نفسها كتحدٍّ وفرصة لتطوير الفرد ذاتياً، كانت تبدو وهي تقدم وسيلة للأفراد لتصنيف أنفسهم في جماعات مختلفة. هكذا قدمت الثقافة وسيلة مهمة لتنظيم المجتمعات باقتراحها أن انقساماتهم الأساسية نتجت عن الطرق التي بدا الأفراد بها يميزون أنفسهم بطبيعتهم استناداً إلى ما إذا كانوا يستجيبون (كالطبقات الوسطى المحترمة) أو لا يستجيبون (كالبؤساء العجزة) للوازع الثقافي في التطوير الذاتي. ولم تعمل هذه الآلية في سياقات استعمارية، حيث أُلحق منطق الثقافة بوصفها «طريقة في الحياة» بالصور الأكثر قهرية للإدارة المقترنة بـ «حالة إثنوغرافية» (Dirks, 2001). كما لم يثبت في تواريخ احتكاك أخرى أنه أمر يسهل نقله. ويشهد المزيج من عدم الفهم والتضاد الذي نتج من محاولات تحريك (كما تقول المصطلحات المبتكرة حديثاً) الفن (bijitsu) والثقافة (bunka) في برامج الحضارة والتنوير (bunmei kaika) التي تميز حقبة ميجي في اليابان (Figal, 1999) على المدى الذي أوثق فيه منطق الثقافة بالغرب وتحدد به. وعلى العموم فإن انتشار الأسواق وطرز الحياة الثقافية المتمايزة، ولكل منها أساليبه المميزة وطرقه الخاصة في تنميط السلوك، قد أثبت طريقة أكثر قبولاً للتعديل في إعادة تشكيل التمييزات الاجتماعية بفضل الجماعات التي يبدو أن الأفراد يصنفون أنفسهم وفقها بطبيعتهم من خلال الفعاليات التي يتبعونها.

طوني بينيت

انظر أيضاً: **الاستعمارية، الجماليات، الحضارة، العرق، العرقية، الفن، المعتمد.**

ـ ج ـ

الجذري (Radical)

خلافاً «للاشتراكي»، و«الشيوعي»، وحتى «المحافظ»، لا يشير مصطلح **الجذري** في الأساس إلى السياسة والثقافة. وطوال تاريخ سياسي متغير، بقي يحتفظ بمعانٍ عامةٍ ـ «ما ينشأ أو يذهب إلى الجذر»، «الأساسي»، «الأصلي» ـ وبتطبيقات علمية وتقنية. ويمتد الاستعمال المعاصر للمفردة من **التفكير الجذري** اليومي أو **التيار الجذري** إلى صورة جذر الكلمة في علم اللغة والتطبيقات في النظرية الذرية ـ وبضمنه المصطلح الخادع عن **الجذريات الحرة** في البحث الطبي (Peterson, 2000).

وكما يرى رايموند وليامز في **مفاتيح اصطلاحية** (Williams, R., 1983: 251-252)، فإن أقدم الاقترانات السياسية كانت تدور حول الإصلاح: ففي أواخر القرن الثامن عشر كان «الجذري» يدل على الديمقراطية، والحقوق الشعبية، وأحياناً النزعة الجمهورية في مقابل نزعة المحافظة، والأرستقراطية، والبلاط. وفي بواكير القرن التاسع عشر، تزامنت المثُل المستقاة من اليعاقبة الفرنسيين والسياسة «الأطلسية» لديمقراطيين من طراز توماس باين (Paine, 1969 [1791]) مع وسم «اشتراكي» لترتيب أولويات السياسة والقانون حول قضايا العلاقات الاجتماعية، وإن كان الاثنان يجتمعان في الغالب (Claeys,

1989; Thompson, 1963). وفي أواسط القرن التاسع عشر، كانت **الجذرية** تشير إلى ليبرالية أخلاقية وإصلاحية، لكنها في أواخر القرن التاسع عشر صارت تُطلَق على الجناح اليميني، والمركزي، وفي ما بعد على الأحزاب الفاشية، في مقابل الليبراليين، أو الاشتراكيين، أو الشيوعيين. وأصبح **اليمين الجذري**، أو **جذريو الجناح اليميني** لقباً شائعاً.

ج

وشهد النصف الثاني من القرن العشرين خلخلات مشابهة. كان مصطلح «الجذري» يُطلق ازدراءً على اليسار الجديد وحركات التحرير الاجتماعية الجديدة، لكنهم أيضاً قاموا بتعديله، في العادة تمييزاً له عن «الليبرالي» (Gleeson, 1970; Jacobs and Landau, 1996). ويبدو أن هذا الاستعمال قد بدأ في الولايات المتحدة الأميركية، حيث جرى تفضيله، كما يرى وليامز، بسبب مصاعب الاعتراف العلني بالاشتراكية والشيوعية، لكنه سرعان ما تعمم. فصار «الجذري» يدل على الحركات نفسها (**النسوية الجذرية**)، ووسائل الإعلام (**الصحافة الجذرية**)، والاتجاهات المتحالفة في البحث الأكاديمي والممارسة الاحترافية (**الفلسفة الجذرية، التاريخ الجذري، التعليم الجذري، العمل الاجتماعي الجذري**... إلخ). في البحث التاريخي، استُعمِلَ أو أُعيد إحياؤه ليشير إلى استمراريات معينة في تقليد جذري (Simon, 1972).

والمثير أن يتزامن استعمال «الجذري» مع «البديل» في هذه الفترة وأيضاً مع تسميات سياسية أكثر تصريحاً مثل «النسوي» و«الاشتراكي» و«الأسود» و«المستهتر» و«المضاد للعنصرية»... إلخ. ومرة أخرى ينقل المصطلح تأكيداً سياسياً صريحاً، ولكن أيضاً انشغالاً بالنظرية وقضايا المعرفة والسلطة، وهو ارتباط أسفرت عنه حركات الطلاب في الستينيات ونشاط التعليم القائم على حركة غير رسمية في السبعينيات. وكان إحياء «الماركسية الغربية» والأفكار

النقدية الأخرى مفاتيح هذه الصياغة (Anderson, P., 1976). من ناحية أخرى، كان «البديل» يشير في العادة إلى طرق العيش والأفضليات الجمالية والأخلاقية و«المشاعر»، بما فيها الموضوعات العقلية المضادة وبالتأكيد الأكاديمية المضادة. وإنه لمن المغري أن نؤول «الجذري» على أنه في الأساس التسمية السياسية للطبقة الوسطى في هذه الفترة. وبالتأكيد كانت هناك توترات في كثير من البلدان الأوروبية بين ميول حركة الطلاب عام 1968 والسياسات «البديلة»، من ناحية، ونضالية الطبقة العاملة القائمة على الحزب أو الاتحاد من ناحية أخرى (Widgery, 1976).

ج

وشهد نهوض التفكير الليبرالي الجديد وسياسة اليمين الجديد، ولاسيما منذ أواسط السبعينيات، تصوراً آخر عن «الجذري». كان الليبراليون الجدد نقاداً في الأصل والفرع للإجماع السياسي في فترة مابعد الحرب حول الرفاهية الاجتماعية، وتخفيض البطالة، ومفاوضات الاتحاد التجاري. وقد أعاد إحياء السياسات القويمة للسوق الحرة و«الأصوليات» الأخلاقية تأكيد «الأساسيات الغربية» (الرأسمالية والمسيحية). لم تمل حركات الحقوق إلى تبني مصطلح «الجذري»، لكن نقادها تبنوه، من أجل وصف هجوم الحركات على السياسات القويمة لما بعد الحرب ومكتسبات الستينيات والسبعينيات (Gamble, 1985; Hall and Jacques, 1983; Grossberg, 1992)، حول الحق الجديد في الولايات المتحدة بوصفه «نزعة محافظة»). فأصبح «الجذري» هوية ذاتية لا يرتاح لها كثيراً المساواتيون والاشتراكيون، الذين يناضلون لاسترداد شيء من تقاليدهم.

وبالنتيجة، عاد «الجذري» إلى معانيه العامة وصار ينطبق على المواقف السياسية المعارضة: من لدن وسط اليسار لانقطاعاتهم عن «الاشتراكية القديمة»، على سبيل المثال، والمحافظين الأميركيين عن «الإرهابيين». كما إنه يؤدي وظيفة إشارة تحذيرية بأن شيئاً ما جديداً

وخطيراً وعنيفاً ضمناً يسلك في الطريق: والمرادفات الممكنة له هنا هي «المتطرف» و«المتشدد». ويمكن أن يصحَّ، باستهجان، على الأصوليات المختلفة ـ المسيحية والإسلاموية والليبرالية الجديدة ـ وعلى كلٍّ من الإرهاب وإرهاب الدولة: والشاهد على هذا هو **إستراتيجيو الدفاع الجذري** المؤثرون في الوقت الحاضر في إدارة الرئيس جورج و. بوش. وفي حين تبقى إيحاءات المعارضة فاعلة، فإنها غالباً ما تتضاءل إلى سمات شخصية للضعف أو «مبدأ» أو قضايا الأسلوب والموقف. ولمصطلح **الوسيم الجذري**، الذي صيغ في السبعينيات، أصداء تتجاوب مع «المتطرف» أو «العصري» أو حتى «الصحيح سياسياً»، ليعني بشيء من الاحتقار الجذرية، التي تتمثل عادة في الشباب والطبقة الوسطى، التي تتوقف عند الملبس والتلاعب بالألفاظ أو تذوق الثوار البدائيين (Wolfe, 1971). ويوحي الشرح الأحدث والتغيرات في كل من الأسلوب والسياسة أنه قد لا يكون من السهل قراءة غياب الاقتناع أو حضوره في مظهر أي شخص (McRobbie, 1989: 45-48).

ج

ريتشارد جونسن

انظر أيضاً: **الاشتراكية، الإصلاح والثورة، الأصولية، البديل، المقاومة.**

الجسد (Body)

يحيط شيء من الشك بأصل اشتقاق مصطلح «**الجسد**»، الذي يبدو أنه «تم إدخاله من مصدر أجنبي» إلى الإنجليزية والألمانية (botich = بدن) في القرن الثالث، برغم أن المصطلح اختفى من الألمانية الحديثة. ويشير أشيع استخدام للكلمة إلى «الإطار المادي» للبشر والحيوانات الأخرى. واشتُقَّ من هذا استعماله للدلالة على المادة والمادي والجوهر أو الأشكال ثلاثية الأبعاد (كما في الأجرام

السماوية: (heavenly bodies. وقد يكون الجسد أيضاً اختصاراً أو مصطلحاً تلطيفياً للجثة (أي **الجسد الميت**). على أن يُستخدَم كذلك كمصطلح لبيان العلاقة التي تدل على الجزء الرئيس أو الأكبر (كما هو الحال في **متن النص** (the body of a text) أو **جسم المركبة**). كما إنه يمثل الفرد في الدلالات الجمعية مثل **أي شخص** (anybody) **ولا أحد** (nobody) **وكل شخص** (everybody) **وشخص ما** (somebody). وفي المقابل، قد يشير أيضاً إلى الجمع، **ولاسيما في سياسة الأمة** (the body politics)، ولكن أيضاً في الجسد الملتحم، أو التراكم أو التجمع الكبير (**متن الرأي** أو **متن الدليل**: body of evidence).

ج

انتشر الاهتمام والبحث في الجسد الإنساني في المجتمعات الغربية ولاسيما منذ أواخر القرن العشرين، كما يشير التكاثر الواسع والرواج السائر للمصطلحات المتعلقة به، بما فيها **لغة الجسد، وصورة الجسد، وإدارة الجسد، وعمل الجسد**. وقد رعت المجتمعات الغربية انبثاق المواقع المكرسة لثقافة الجسد والمتاجرة بها (الملاعب الرياضية، النوادي الصحية، المنتجعات، المجلات، أفلام الفيديو... إلخ)، والأنظمة لإدارة الجسد وتقويته (الأطعمة، التمارين، برامج بناء الجسد... إلخ). وفي الوقت نفسه هناك نمو متسارع للخبرة العملية والتقنيات الموجهة نحو إدارة الجسد الإنساني وتحويره: الهندسة الجينية، الجراحة التجميلية، والمعالجة الهرمونية والدوائية، والتكنولوجيا الدقيقة والجراحة الترقيعية، وعلم الرياضة والتمارين. وتوضح جراحة التحويل الجنسي والهرموني هذه التطورات. وعند المتحولين جنسياً وغيرهم، بسطت هذه التقنيات مستودع مصادر يتاح لتحقيق الجسد «كمشروع فردي» (Benson, 1997).

على هذه الخلفية، كان هجوم الأيدز (مرض فقدان المناعة

المكتسبة) وجنون البقر [BSE] (الاعتلال الجنوني الدماغي) في أواخر القرن العشرين وبواكير القرن الحادي والعشرين والمخاوف من التسمم بالجمرة الخبيثة وأنفلونزا الطيور [SARS] (الاعتلال التنفسي الحاد الشديد)، تذكيرات قوية لنا بحدود السيطرة الفردية وهشاشة الجسد الإنساني. وهكذا صارت تتكرر الإشارات منذ أواخر القرن العشرين إلى **الأجساد التي يحدق بها الخطر**. ويدل تفشي البدانة والإدمان (وهما ظاهرتان معقدتان تقترنان بالتفاعلات المرضية بين الإدارة الفردية والجسد) على نماذج متنوعة من المطامح في إنجاز سيطرة جسدية فردية في الغرب. والحقيقة أن بعضهم يرى في التفشي المتزايد لاضطرابات الأكل والأضرار الجسدية (من خلال الهضم المتروي) في هذه المجتمعات دليلاً على الاحتمال التدميري لمطامح السيطرة الفردية والاستخدام المفرط للجسد **كمشروع شخصي**.

ج

لقد اهتمت الفلسفة الغربية طويلاً بثنائية العقل ـ الجسد: وهي الفكرة التي ترى أن العقل الإنساني والجسد الإنساني يتميزان عن بعضهما تميزاً تاماً. وبها يرتبط الافتراض بأن العقل (في خصائصه وملكاته وفعالياته) يهيمن على الجسد: فالعقل يرتبط بالعلو، بينما يرتبط الجسد بالمباطنة. وقد شكّل التغلب على هذه الثنائية (التي غالباً ما يشار إليها على أنها «مشكلة العقل ـ الجسم») انشغالاً أساسياً للفلسفة الغربية الحديثة، وإن كان بعضهم يزعم أنها تورطت في تأبيد هذه الثنائية. مع ذلك، وكما ترى سوزان بوردو (Bordo, 1995: 13)، ليس هذا «مجرد موقف فلسفي»، مادامت هذه الثنائية الأساسية «قد امتدت وتجسدت اجتماعياً في الطب والقانون والتمثيلات الأدبية والفنية».

والحقيقة أن التقسيمات والتراتبات الاجتماعية، في المجتمعات الغربية الحديثة، كثيراً ما كانت تُربط **بانشطار العقل ـ الجسم**. ولقد كان هناك انتقاص ثقافي معمم ممن تُعتبر حياتهم مقصورة على

الفعاليات **والعمليات الجسدية**، بمن فيهم: النساء (اللواتي يرتبطن ويُقدَّرن استناداً إلى المظهر الطبيعي والفعاليات الإنتاجية بما فيها الحمل والميلاد والرضاعة. .. إلخ)؛ والشغيلة (الفلاحون، العبيد، الخدم، العمال اليدويون) والعجزة. بالإضافة إلى ذلك، تميل بعض الجماعات إلى المبالغة في التطابق مع الخصائص الجسدية وعبرها. يتضح هذا في الاستعمال المتواصل للخيال الصوري واللغوي الحيواني في تمثيلات بعض الجماعات العرقية (وبالذات السود) واقترانهم النموذجي بالقوة الجسدية والبراعة البدنية أكثر من القابليات والإنجازات العقلية. وفي المقابل، يميل من ينحدرون من جماعات مهيمنة (وبالذات الغربيون والبيض والمتعددون جنسياً ورجال الطبقة الوسطى) إلى أن يُمثَّلوا ويتطابقوا مع الإنجاز العقلي. فيتم تجاهل سماتهم البدنية ووظائفهم الجسدية أو تصوَّر على أنها غير ذات أهمية: فهم يميلون إلى أن يُصوَّروا باعتبارهم «غير مميزين بشيء وحياديين وكليين ومتحررين من الجسد» (McDowell, 1999: 48).

وهكذا مازالت هذه الثنائية القوية ـ التي يُطلق عليها أحياناً اسم الثنائية الديكارتية (نسبة إلى فيلسوف القرن السادس عشر رينيه ديكارت، الذي يعد مبتكر صياغتها الفلسفية)، تلقي بظلالها على الثقافة الغربية. مع ذلك، اندلع منذ أواخر القرن العشرين خلاف حاد حول الجسد بوصفه بؤرة لعلاقات القوة. مثلاً، انخرطت النسويات الغربيات في ما يسمى **بسياسات الجسد**، فأثرن الحملات من أجل حقوق الإجهاض ومنع الحمل، والإباحية الصريحة، والقضايا الأخرى التي تتعلق بالسيطرة على أجساد النساء وتمثيلها. والحقيقة أن أشهر نص نسوي طُبِع وراج على نطاق واسع هو كتاب **أجسادنا نفسها** (Boston Women's Health Book Collective, 1978)، الذي أنتجته جمعية الكتاب الصحي لنساء بوسطن، وظهر في عدة طبعات بمختلف اللغات. ومن منظور مختلف آخر، ادعى الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو أن «الجسد ينخرط مباشرة في ميدان سياسي؛ فعلاقات

السلطة تتحكَّمُ مباشرةً به: لأنها تستثمره، وتسمه، وتدربه، وتعذبه، وتكرهه على القيام بالوظائف، وأداء الاحتفالات، وإطلاق العلامات» (Foucault, 1977: 25). تابع فوكو النماذج التاريخية **لانضباط الجسد** (في السجون وغيرها من الأحوال)، وأبرز كيف تتحقق المعايير والأعراف الاجتماعية وتعاش من خلال الجسد. وركز آخرون على الأجساد العنيدة، أو المفرطة، أو التمزيقية كوسائل للمقاومة أو المخالفة السياسية والاجتماعية. ومنذ العقود الأخيرة من الدراسة التاريخية في القرن العشرين، ركز التحليل الثقافي والتأمل الفلسفي على كون الجسد قد ازدهر وأنتج معجماً مفهومياً مناسباً، يشير فيه إلى الأجساد الطيعة والأنظمة (الجسدية)، ومراقبة الأجساد، في القوة الحيوية والاجتماعية الحيوية والقبح والإذلال. وتزامن هذا مع ارتقاء النظريات الاجتماعية والسياسية التي تصوغ أهمية العيش في الجسد وتبرزه وكذلك الأبعاد الجسدية للحياة الاجتماعية، مما يتضمن مصطلحات مثل: التجسيد (embodiment) والجسدية، والتسطير على متن، والأداء والأدائية.

ج

مورين ماكنيل

انظر أيضاً: **الإنساني، الجين/ الجيني، الطبيعة.**

الجماعة (Community)

استُعملت **الجماعة** لأول مرة في القرن الرابع عشر للإشارة إلى «هيئة ممثلي الشعب» أو كيان اجتماعي أو سياسي، كما في القول «إن هناك إمبراطوراً واحداً ورأساً واحداً في أي هيئة» (comunnete) (Wyclif, 1380). ومنذ ذلك الحين صارت الكلمة تستخدم استخدامات متنوعة لتدل على الرفقة (كما هو الحال حين يقول فرانكشتاين لدى ماري شيلي لمخلوقه المتوحش: «لا رفقة (community) بيني وبينك؛ نحن عدوّان»)، أو الملكية المشتركة، أو

الدولة أو المجتمع المنظم، أو الهوية المشتركة، أو المصالح المتداخلة. واستناداً إلى هذا، يتحدث الناس عن **جماعة علمية**، أو **أكاديمية**، أو **قانونية**، أو **دينية**، أو **جماعات عمل**.

ج في الأعم تستخدم «الجماعة» باعتبارها «كلمة مقنعة إقناعاً تاماً لوصف شبكة قائمة من العلاقات» (Williams, R., 1976: 76)، تدل على ارتباط ـ مثل القرابة، والتراث الثقافي، والقيم والأهداف المشتركة ـ يُحَسُّ أنه أكثر «عضوية» أو «طبيعية»، ولذلك فهو أقوى وأعمق من الاقتران العقلي أو التعاقدي للأفراد، مثل السوق أو الدولة. واكتسبت هذه المعاني المقابلة للجماعات المباشرة والتعاقدية دلالة تاريخية خاصة مع النزعة الجمهورية، والثورات البورجوازية والصناعية. والحقيقة أن زواج **الجماعة المتخيلة** (الذي غالباً ما كان مثار نزاع) بالأمة والحكومة التمثيلية لتشكيل دولة الأمة يوفر الحاجز من دون وقوع حرب الكل ضد الكل التي كان يخشى هوبز (Hobbes, 1991 [1651]) أن تقع حين تهيمن مصالح خاصة.

في القرن التاسع عشر اتسع مفهوم الأمة إلى ما وراء افتراض روسو عن الإرادة العامة للشعب بوصفها الموضع المشروع للسلطة الشرعية، إلى فهم للأمة بوصفها كلية عضوية ذات تراث متميز وغائية خاصة. فيٍ المقابل، أكدت الليبرالية على حق الأفراد في تكوين جماعات سياسية مع من يتطابقون معهم وفي حماية ثقافتهم المشتركة. وخشي ألكسي دو توكفيل (De Tocqueville, 1968 [1835]) أن المساواة التي ترعاها هذه الحماية الليبرالية للحقوق الفردية السياسية والمدنية من شأنها أن توجه المجتمع نحو المصلحة الذاتية وليس نحو المصلحة العامة، مما يقوي الاستبداد حيثما لا تسود الإرادة العامة. في المقابل، كان يُعتقد أن العون المتبادل الذي يميز الجماعات على نطاق صغير، مثل الجمعيات الدينية، يمكن أن ينفع كترياق مضاد للفردية.

وعند بعض المنظرين الاجتماعيين، ولاسيما ماكس فيبر (Weber, 1978)، لم تكن الفردية وحدها بل التبرير العقلي الرأسمالي هو الذي أضعف الروابط الجماعية التي كانت تدعم السلطة التقليدية. ومن هنا يأتي اللجوء إلى التحديد التضامني للجماعة كقوة مقابلة. أحياناً كان التضامن يُتَخيَّل، من باب الحنين، وكأنه يمد جذوره في ماضٍ يتلاشى مسرعاً، كما هو الحال لدى **الجماعات الزراعية** المدَّخرة لدى توماس جيفرسون، التي رأى فيها مرهماً للنسيج الأخلاقي المفتت في الحياة التجارية والصناعية القائمة على أساس أداتي وتعاقدي. وعند آخرين، بقيت الجماعة مشروعاً مفتوحاً على المستقبل، كما في «عودة» ماركس وأنجلز إلى **الجماعية** أو **الشيوعية** الأخلاقية والجمالية التي تقلب الاغتراب الذي تولده الرأسمالية.

ج

بدا أن التصنيع السريع، والعمران، والنزعة الاستهلاكية في بواكير القرن العشرين تتناغم مع سطوة الجمعيات الحضرية المنظمة تعاقدياً أو (Gesellschaften) على المجتمعات المنظمة جماعياً أو (Gemeinschaften) (Tönnies, 1887). صار يُعتقد أن التضامن يجب أن يصبح «آلياً» حين لم تعد حياة الجماعة على نطاق صغير أمراً ممكناً، كما هو الحال في التكتلات الكبيرة في المدن الحديثة التي ما برح يتنامى فيها تقسيم العمل. ومنذ العشرينيات حتى الستينيات، صارت **الجماعات الحضرية والجماعات الريفية** مختبرات للفحص الاجتماعي لانهيار القيم المتماسكة التي حافظت على الجماعة وشكلت قوام النظام الاجتماعي. عاد علماء الاجتماع إلى أفكار الثقافة والاتصال لتقديم أساس لإدماج المجموعات الاجتماعية المتباينة وحماية المجتمع من نتائج التنافس الاقتصادي، والهجرة، والتباين الإثني، والانحراف... إلخ، من خلال ممارسات **تنظيم الجماعة** (Park, Burgess and McKenzie 1967; Parsons, 1937).

وفرت النماذج الناشئة عن الإدماج وبناء التوافق صوراً معيارية

ج

للتنمية الاجتماعية سرعان ما صُدِّرت إلى بقية أرجاء العالم، ولاسيما إلى ما يسمى بالمجتمعات المتخلفة أو النامية. ومن خلال هذه النماذج، التي نقلتها محاولات «تعليم الحشد» في «دائرة المستعمرات البريطانية» ونماذج العون التقني التي طورتها برامج الأمم المتحدة ونقاط ترومان الأربع، قُدِّمت فكرة **تنمية الجماعة** كبديل للشيوعية في السنوات الأولى من الحرب الباردة. وبهذه الطريقة، كان تدخل العلم الاجتماعي يرمي إلى تحويل رجعية **الجماعات التقليدية** وسلبيتها إلى مشاركة المواطنين الديمقراطية، مع معايير متطورة للعيش وقدرة المستهلك.

تحولت هذه النماذج، وبخاصة في الولايات المتحدة، إلى إستراتيجية رئيسة لخوض حرب مابعد الحقوق المدنية على الفقر لـ «تقوية» الأفارقة - الأميركيين وأقليات أخرى، كان يُفترض أنهم يعانون من إفساد «مرَضي» للجماعة على اتساعها يعود إلى «ثقافة الفقر» في الغيتوات الحضرية (Glazer and Moynihan, 1963; Lewis: 1959 and 1966). ومنذ حقبة مابعد الحقوق حتى أوج التعددية الثقافية في التسعينيات، أدت تنمية الجماعة دوراً مزدوجاً في كلٍّ من **حراك الجماعة** والتلاؤم مع بروتوكولات الحكومة وبرامج التأسيس. وفُهم أن المجموعات ذات الطابع العرقي تريد أن تستمد القوة السياسية من جماعاتها، مما يهيئهم بين الحين والآخر لمقاومة تدخلات دولة الرفاهية والبحث عن الاعتراف.

في البلدان النامية، كبلدان أميركا اللاتينية، تمتد **مقاومة الجماعة** والمرونة من الصراعات على السلطة التأويلية لدى تنظيمات **الجماعة القائمة على أساس مسيحي** إلى مجموعات فعل خدمة الذات أثناء الطوارئ، بل حتى إلى التحريكات المتمردة. في الحالة الأولى، اكتسبت **الجماعات الفقيرة** الوعي السياسي بموقفها عن طريق مناقشة روايات التقولات، التي نقلتها تجربتهم الخاصة في الاضطهاد؛ وفي

الحالة الثانية، قامت جماعات كالتي تأثرت بالزلزال الذي ضرب مدينة مكسيكو عام 1985 بإنقاذ الجيران وفعلت ما لم تستطع، أو لم تشأ، الدولة أن تفعله (Monsiváis, 1987). وأخيراً، تحدَّت جماعات السكان الأصليين والجماعات الفلاحية بحثاً عن الاعتراف و/أو الحماية من سوء المعاملة النخَب السياسية، بل أطاحت بالحكومات، كما في بوليفيا في تشرين الأول/ أكتوبر 2003. وحتى في هذه السياقات، كان على الشبكة الشَّعرية للمنظمات غير الحكومية التي تهدف إلى تقوية الجماعة أن تضمَّ الكثير من الهيجانات إلى أشكال القطاع الثالث من الحكم.

لذلك لم يكن بالمدهش في منتصف الثمانينيات، في سياق التحرر السياسي والاقتصادي المحكوم بالسوق، وانهيار الشيوعية، ونشأة أشكال جديدة من الحكم العالمي وأشكال جديدة من الحراك على أساس الحقوق الثقافية (Niec, 1998)، أن خطاب الجماعة صار يستخدم لإضفاء الشرعية على مشاريع خدمة الذات والعون الخاص المحافظ والشراكات العامة ـ الخاصة الليبرالية التي «تقوي» الجماعة على حكم نفسها بل على ضبطها. وهكذا صرنا نشهد عدداً مستفيضاً من المبادرات الإدارية، بما فيها: **ضبط الجماعة، وسلامة الجماعة، والعناية بالجماعة، والحكم على الجماعة، ومراكز الجماعة، وفنون الجماعة**. ينبغي، مثلاً، طبع الفنون «بطابع البنية الحضرية، للعثور على موطن أليف لعدد من فعاليات خدمة الجماعة والتطور الاقتصادي ـ من برامج الشباب ومنع الجريمة حتى التدريب على المهن والعلاقات العرقية» (Larson, 1997: 127).

في الوقت نفسه، احتلت النقاشات بين الليبراليين **والجماعيين** مرة أخرى قلب المسرح. يرى الليبراليون أن مبادئ كالحرية والمساواة كافية لحماية جميع الأفراد، بمن فيهم من ينتمون إلى **جماعات أقليات**، وجميع الثقافات، بينما يصرّ الجماعيون على أن

ج

النظرات والقيم السياسية والأخلاقية الضرورية لقيام مجتمع عادل لابدّ أن تتجذر في بنى الجماعة وتقاليدها. ويتمسك منظور أكثر جذرية مستمد من دعاوى المجموعات النسوية، أو العرقية، أو الأقليات الأخرى، على أن جماعات الاختلاف هذه تتمتع بمنطلق مفضل يحتاج إلى أخذه بنظر الاعتبار في أي نظرة عادلة. فهم يستبعدون كلاً من ادعاء الليبرالية بالكلية الشاملة وتعريف الجماعية للجماعات على أساس تراثات ثقافية خاصة كتعبير عن سيطرة من الأعلى إلى الأسفل، يمكن أن تكون موضع نقاش من خلال الاختلافات التي تعترض الجماعات (Laclau and Mouffe, 1985; Young, I. M., 1990). فهذه الجماعات، كالأفراد، يمكن النظر إليها باعتبارها منقسمة ومتعددة، بدءاً من التحديدات الأعم مثل الجماعة السحاقية حتى التجمعات الأكثر تحديداً مثل «الجماعة السحاقية اللاتينية»، التي ينزع موقفها الصفة الشرعية عن دعواها الكلية المتواصلة بأنها العنوان الأشمل.

أيضاً، مع تزايد الاهتمام بالمجتمع المدني منذ أن بسطت الليبرالية الجديدة جذورها في الثمانينيات والتسعينيات، أعرب كثير من النقاد الاجتماعيين عن اهتمامهم بفقدان الجماعة والتفاعل وجهاً لوجه (Putnam, 2000; Sennett, 1998). ينتج هذا الفقدان عن «إضفاء الطابع الافتراضي» على المجتمع حين يصبح التلفاز الفعالية الثقافية الأساسية وتحل سياسات «الاستعراض» و«الاستدعاء» و«نقطة مساومة» محل التفاعل الجسدي في الأوساط العامة. فضلاً عن ذلك، فإن العمليات التي تجري باسم العولمة ـ كالاتصالات الجديدة، والصور الجديدة من هجرات الشتات المترحلة والتكوينات العابرة للقومية (Appadurai, 1990) ـ قد عزلت «الجماعة» عن القيام بوظيفتها الإحيائية في المعارضة التقليدية للسوق والفردية الليبرالية الجديدة (Calhoun, 1998).

من وجهة النظر هذه، فإن دعوى ريتشارد هوغارت (Hoggart, 1957) لإيقاف تآكل **جماعة الطبقة العاملة**، أو الجهود لوضع المقاومة في جماعات الثقافة التحتية (Hebdige, 1979)، تنتمي إلى خطاب لا يبعد عن خطاب الجماعيين العضويين الأوائل. وليس من الواضح أن «الجماعة» ستستعيد كثيراً من «قوتها الإقناعية» التي عزاها وليامز لها. **فالجماعة الأوروبية**، وهي مبادرة كانت ترمي إلى التحصن من متالف العولمة، لم تستطع أن تبني الشعور بكونها أمةً، الذي عزاه بندكت أندرسون (Anderson, 1983) للجماعة المتخيلة. علاوة على ذلك، فإن كثيراً من الفوضى التي تتموه باسم النقلات مابعد الاشتراكية (الرأسمالية على طراز المافيا في روسيا)، وتفتيتات العولمة وخلخلتها (انهيار الأرجنتين)، والعنف والإرهاب المتفاقمين في صحوة الحرب الباردة (11 أيلول/سبتمبر)، يقدم مجموعة من الظروف يتخطى فيها الجانب المظلم من الجماعة ما هو إيجابي. وبينما يشكل مجتمع الشبكة، عند مانويل كاستلز (Castells, 1996)، الأرض الخصبة للابتكار، فإن التجدد الحضري، المتجذر في الشبكات الإرهابية المحلية إلى حد كبير هو أيضاً أشكال جديدة (متجددة) من الجماعة المتخيلة. فالمحلي هو معين لتمفصلات رأس المال والرعب، لعمل شبكات العدالة الاجتماعية في المنظمات غير الحكومية، بل حتى للجماعة التحويلية في ما يسمى بالحركة المضادة للعولمة.

ج

جورج يودايس

انظر أيضاً: **الأمة، التنمية، الحركات، العولمة، المقاومة.**

الجماليات (Aesthetics)

تعرَّف **الجماليات** على العموم بأنها فرع من فروع الفلسفة يهتمّ بالفنون، ولاسيما بالتلقي الحسي الإدراكي للفن. وهي تهتمّ أيضاً بعمومية أكبر بالإدراك الحسي في الطبيعة وفي الحياة اليومية. وهكذا

ترتبط بأفكار مثل **تراسل الحواس** (synesthesia) (أي خلط قناة حسية بأخرى، كما في «سماع الألوان» أو «رؤية الأصوات»)، و**الخدار** (anaesthesia) (أي تنمل الحواس) وبمختلف وسائط الفن والاتصال بقدر ما تتجه إلى حواس متميزة (كالتمييزات بين السماع والرؤية، والفنون اللفظية والبصرية، والإحساس اللمسي والشفوي... إلخ). وكذلك تعنى الجماليات بالذوق، أي بتقييم الفن ومختلف أنواع تجربة الإدراك الحسي. وهكذا فهي تتجه باستمرار إلى قضايا تتعلق بالاختلاف بين الفن الجيد والفن الرديء، والأنواع المختلفة من التجارب التي تقترن بالفنون (الجمال، الجلال، التعجب، الاشمئزاز، الرعب)، وبسمات خاصة بهذه التجارب مثل مشكلة الشكل والمضمون، وعلاقة اللذة بالفضيلة الأخلاقية أو السياسية، واستثارة الانفعالات.

ج

يشير نحت المصطلحين الجمالي aesthetic والجماليات aesthetics (من كلمة aisthesis الإغريقية) من لدن ألكسندر بومغارتن في القرن الثامن عشر إلى تغير تاريخي في مناقشات الفن، وهو تغيّر يؤكد الفاعلية الذاتية للمدرِك أو المشاهد على الخواص الموضوعية للشيء المادي الذي يُحدِث الإحساس. وبرغم أن نحت هذا المصطلح وتقديمه غالباً ما يحظى بالاعتراف بأنه يعود إلى بومغارتن، فإنه لم يكن يزيد عن هامش صغير في المناقشة الفعلية للجماليات لدى إمانويل كَنْت (Kant, 1987 [1764])، وجورج فلهلم فريدريك هيغل (Hegel, 1975 [1835])، والتراث المثالي الألماني. ويعد كتاب كنت **نقد ملكة الحكم** أكثر بحث مكرَّس للجماليات وحدها تأثيراً. وبنديتو كروتشة، ومارتن هيدغر، وتيودور أدورنو (Adorno, 1997)، ونيلسون غودمان (Goodman, 1976)، هم من بين أبرز فلاسفة القرن العشرين الذين طوّروا المفهوم تطويراً أكثر.

وبرغم أن للكلمة أصلها التاريخي في القرن الثامن عشر، فقد

اتّسع نطاق استعمالها ليغطي كامل ميدان التأمل في الفنون والإدراك. هكذا تمَّ استرجاعياً اكتشاف أن أفلاطون وأرسطو كانا «يعملان على الجماليات». وجرى تحليل كتابة كارل ماركس (التي لا تنطوي إلا على شيء قليل نسبياً تقوله بشأن الفنون) بحثاً عن النظريات الجمالية المضمرة فيها، وعن أكثر المناقشات في «إضفاء الجمال على السياسة» (Benjamin, 1968)، أو عن «أيديولوجيا الجمال» (Eagleton, 1990) التي تصدر مباشرة عن ماركس. والحقيقة أنه يصعب التفكير بأي مفكر مهم من المؤلفين الدينيين القدماء مثل ديونيزيوس المنحول حتى سيغموند فرويد أنّه لم ينخرط في البحث الجمالي (Turner, 1996)، ويسهل بيان أن لأي ثقافة انخرطت في تأمل في هذا الموضوع نسختها الخاصة من الجماليات. إذاً لعل من الأفضل وصف أي إشارة تاريخوية لانبثاق المصطلح في القرن الثامن عشر بملاحظة أن لها استعمالها الكلي أيضاً.

ج

في الحقبة الحديثة صارت الجماليات محل مناقشات متعددة، حول موضوعية **الحكم الجمالي** أو ذاتيته، وعلاقة التجربة الجمالية بالتجربة غير الجمالية (التي تُعرَّف تعريفات متنوعة بأنها عملية أو نفعية، أخلاقية أو سياسية، أو فقط بوصفها غير فنية) (Fried, 1998). يرى رايموند وليامز (Williams, R., 1976: 28) في هذه عرضاً من أعراض «الشعور المنقسم في الفن والمجتمع»، ويرى بعض المؤرخين في الجماليات الإغريقية الكلاسيكية المرة الأخيرة التي اندمجت فيها الجماليات حقاً بالقضايا الاجتماعية والسياسية. وغالباً ما يوصف الجماليُّ نفسُه بالمقيِّد النحوي «مجرد» أو «محض» للإشارة، من ناحية، إلى عالم مزدرى من انقطاع الصلة الاجتماعية، والجلبة التي يحدثها عالم جمال مشوه السمعة في الغالب، ومن ناحية أخرى، إلى نقاء عالم الحرية والنزاهة والتجرد واستقلاله (كما تخيله كنت على سبيل المثال) حيث تستطيع اللذة والخيال الطليق أن يطفوا. غالباً ما يُقدَّم الجمالي بوصفه صاحب نزعة لذِّيَّة منحطة، أو صاحب موقف لا

ـ أخلاقي يبتغي «الفن لأجل الفن». وقد ساعدت حركة «الفن لأجل الفن» (art pour l'art)، وشخصيات من طراز فالتر بيتر وأوسكار وايلد، على تعزيز صورة الجمالي بوصفه شخصية مخنثة، وإسقاطاً لرُهاب المثيل المقنع بقناع شفيف، وشكاً بأن هناك شيئاً فاقداً للرجولة قليلاً مع وجود ذوق للفنون الجميلة. ولقد كانت أعنف الهجمات على الجماليات هي تلك التي شنها بيار بورديو، الذي يرى أن كامل الميل «الأنقى» للجماليات إنما هو «تعبير عن مصالح تمّ تصعيدها لدى المثقف البورجوازي» (Bourdieu, 1984: 492).

ج

تعيش الجماليات في الوقت الحاضر في حالة اختمار ملحوظ نتيجة تطورين: «تفكك تعريف الفن» المقترن بظهور نزعة مابعد الحداثة، وسقوط عبادة «النقاء الجمالي» الحداثوي المقترن في الأساس بالرسم والنحت المجردين (Greenberg, 1986). أما الفن الملتزم سياسياً، والفن المفهومي والأداء، والتجهيزات، وفن المعالجة، والحركات التجريبية الأخرى فقد حتّت هيمنة جماليات «أنقى» كانت توازن أعلى قيمة بإنجاز شكلي فضائلي قسري داخل وسط تقليدي مثل الرسم أو النحت (Fried, 1998). والتطور الآخر هو ظهور وسائل الإعلام، بدءاً من التصوير في القرن التاسع عشر، حتى تسارعت خطاها في القرن العشرين مع اختراع السينما والمذياع والتلفاز والفيديو والحاسوب، والوسائل الجديدة ولاسيما الإنترنت (Kittler, 1999; McLuhan, 1964; Manovich, 2001). ومن المرجح جداً أن تضمَّ المعارض الفنية في الوقت الحاضر شاشات تلفاز ومسارح الصناديق السوداء أو أبنية لتجهيزات على طراز مواضع التسلية أكثر من النظم التقليدية في الصور والموضوعات الساكنة. فقد اقتضت وسائل الإعلام تطوير **جماليات إعلام**، تتفحص العوالم الإدراكية الجديدة التي كشف عنها العالم الافتراضي، والشبكة العنكبوتية العالمية، وبيئات الفن التفاعلي.

ارتأى بعض المنظرين أن جهاز الحس الإنساني تعيد وسائل

الإعلام الجديدة بَنْيَنَتَهُ، وأن وعياً إنسانياً متحوّلاً قد يفضي إلى نظام اجتماعي جديد ـ مثل الثورة البروليتارية عند فالتر بنيامين ,Benjamin) (1968 أو القرية الكونية عند مارشال ماكلوهان. بينما يذهب آخرون إلى أن **الجماليات الجديدة** ليست سوى تسريع في الثقافة الجماهيرية ومنطق الرأسمالية المتأخرة، بإنتاج هلوسة جمعية ضخمة (أفلام مثل «ماتركس»)، وتعمية أيديولوجية في أقصى صورها ;Adorno, 1997) (Baudrillard, 1994; Kittler, 1999. ومع الجماليات الجديدة، انبثق تشكيل أكاديمي جديد يُعرف بأنه الثقافة البصرية أو الدراسات البصرية، وجد فيه الافتتان القديم بالجماليات مع الفنون البصرية ووسائل الإعلام موطئ قدم ميداني له (Holly and Moxey, 2002). وإذا صحَّ أن الجماليات المعاصرة تمرُّ بـ «منعطف صوري» (Mitchell, 1994b)، فربما آن الأوان لإعادة فتح الارتباط القديم أيضاً للجماليات بالذوق، قناة الشفاهية. وإذا كان الدافع البصري أو المجالي (Lacan, 1981) هو ما يتيح لنا أن نجرّب الموضوعات والإحساسات من مسافة آمنة، فإن الجانب الشفوي في الجماليات يذكرنا بأن الرؤية (والسماع) قد تكون أيضاً صورة من صور الاستيعاب والإدماج. وربما كانت وسائل الإعلام المعاصرة تجبرنا على أن نتذكر أن الجماليات (مماشاة لكَنْت) لن تستطيع أبداً أن تعزل نفسها في عالم نقي محايد من المتعة البصرية عن بعد، بل إننا نعيش اليوم بيئة حسية من الاستهلاك المتسارع. وقد يكون لإصرار بورديو على أن المعايير الكنتية «للذوق الجيد» تقوم على أساس اشمئزاز ورعب بورجوازيين من اللذائذ «المبتذلة» دورٌ جديد يؤديه حين يستكشف كلٌّ من الفن والثقافة الجماهيرية هذه الإحساسات تحت اسم الجماليات.

ج

و. ج. ت. ميتشيل

انظر أيضاً: **الثقافة، الحديث، الفن، القيمة، مابعد الحداثية، المعتمد.**

الجمهور (Audience)

ج

لقد كان **للجمهور** عدد من المعاني، تمتد من فعل الاستماع (يعطي السمع)، في وقت مبكر منذ القرن الرابع عشر، ومروراً بالمفهوم الأكثر صورية عن «الاستماع» الرسمي، الشكلي، القانوني. وفي القرن الخامس عشر، كان يشار إلى المجمع الكنسي بوصفه «مجمع الاستماع». وكان يمكن استخدام المصطلح لوصف أي مناسبة استماع: («في أي موعظة أو سماع (audience) آخر»، 1426) أو مناسبة معينة رسمية، مثلما حين «يوهب المرء سمعاً صاغياً» في العادة من لدن من هو أعلى منه. وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر، صارت الكلمة تُقرَن في العادة بفكرة مجموعة من الناس هم مستهلكو فعل اتصالي من نوع ما. إذاً، في هذا الاستعمال، يشير **الجمهور** إلى أولئك الحاضرين، جسدياً وجمعياً، في المكان نفسه، كمخاطبين تتوجه إليهم الموعظة أو الكلمة أو الإنتاج المسرحي. واتسع هذا، في القرن التاسع عشر، ليشمل قراء الكتاب، ومن ثم مستهلكي صور الاتصال الأخرى(*).

من الواضح أن الجمهور من هذا النوع صغير، قياساً **بالجمهور الغفير** لأشكال البث المعاصرة، التي ربما كانت تقدم لنا اليوم ما نمتلكه من معنى أساسي عن ماهية الجمهور. مع ذلك، فإن الجمهور

(*) مازال معنى الاستماع موجوداً في بعض الكلمات الإنجليزية مثل: (auditory) بمعنى: سمعي. ولا يخفى على القارئ أن هذه الحالة لا تصح على مفردة «جمهور» في اللغة العربية، التي تدل ـ كما في **لسان العرب** ـ على معنى التجمع والتراكم. والجمهور هم الجماعة المحتشدة أو المتجمعة. وفي رأي أدي شير فإن الكلمة العربية مأخوذة من كلمة (جروه) الفارسية بمعنى الجماعة، انظر: **معجم الألفاظ الفارسية المعربة**، ص 45. ولكن ربما لا يصح هذا الرأي، فلعل الكلمة عربية أصيلة، من كلمة (جمرة)، التي تفيد معنى التجمع والتراكم أيضاً، حيث الجمرة هي الأحجار المتراكمة، والجماعة من الناس. وبهذا فهي أقدم من الكلمة الفارسية. ويبدو أن كلمة (جمرة) تحولت إلى (جمهرة) بالمعنى نفسه، وبمشتقاتها المختلفة.

العريض لا ينحصر فقط بالعصر الحديث ـ إذ يقال إن مسارح ديونيزيوس وأفسوس كانت تتسع لما يتراوح بين 20,000 و50,000 شخص، وإن «السيرك الروماني الكبير» كان يتسع لـ 150,000 متفرج. وبدءاً من العصور الوسطى، في الغرب، سبقت الكنائس المسيحية، بأنظمتها المطردة في المواعظ ذات المواعيد الثابتة، الأشكال المعاصرة من البث في نقل رسالة منسقة إلى جمهور واسع جداً، إذا كان مشتتاً جغرافياً.

ج

بدأ أحد أهم التحولات في مفهوم ماهية الجمهور مع اختراع الطباعة. فقراءة كتاب مطبوع تعني جمهوراً من نوع مختلف عن جمهور الإنتاج المسرحي أو الموعظة. وهذا النمط من الجمهور متفرق ليس فقط في المكان، بل عبر الزمان أيضاً. ومثّل ابتكار الصحيفة اليومية تغيراً رئيساً آخر في تطور **الجمهور الوسيط**. ويمكن القول إن انبثاق الصحافة اليومية قد خلق حساً أوسع بالجماعة وحساً بزمان تاريخي أرضي مشترك جماعياً. وقدّمت الأشكال الجديدة من البث الإلكتروني، مثل المذياع والتلفاز، بعداً جديداً آخر باعتبار أن جمهورها صار يستهلك الآن الرسائل نفسها في الوقت نفسه تماماً. وأدى تنظيم جداول البث دوراً مهماً في خلق حس موحد بـ «الحياة المشتركة» عند الجمهور القومي في القرن العشرين (Scannell, 1988).

في بريطانيا العظمى، كان لدى المدير العام الأول «لهيئة الإذاعة البريطانية» (BBC)، لورد ريث، كهدف معلن فكرة أن تعمل الإذاعة البريطانية على جمع عوائل الأمة كلها في وحدة رمزية «للعائلة القومية». ومن الواضح، في البيئة متعددة القنوات في الوقت الحاضر، التي تعرض أشكالاً متعددة من البث الفضائي والإذاعة العابرة للقوميات، أن الجمهور التقليدي لأنظمة البث القومية قد تشظى وتفرق. ذلك أن أشكالاً جديدة عابرة للحدود من البث غالباً ما تجمع الآن جمهور أناس قد يكونون متفرقين في مسافات متنائية جغرافياً، ليشكلوا جماعات شتات من مختلف الأنواع.

ج

لسنوات طويلة ظل الاهتمام الأكاديمي الرئيس في **بحث الجمهور** يتعلق بالسؤال عن آثار الإعلام في الجمهور، الذي كان غالباً ما يُصوَّر ككيانات سلبية، تتعرض إجمالاً لآثار تقنيات الاتصال القوية. ومن هذا المنظور، يدور السؤال ببساطة حول أي من قطاعات الجمهور تتأثر، وإلى أي حد، وبأي من الاتصالات بالتحديد؛ ويتوفر تاريخ طويل لبحث حاول أن يوضح «الآثار» السلوكية، أو المعرفية، أو الأيديولوجية لوسائل الإعلام على جماهيرها.

في السنوات الأخيرة، صارت تحظى الفكرة القائلة إن وسائل الإعلام مسؤولة مباشرة عن جعل جمهورها يشتري نتاجاً معيناً، أو يصوِّت لهذا السياسي أو ذاك، أو يعتقد بتلك الأيديولوجيا بالتحديد بأهمية ملحوظة. يميل بحث الجمهور المعاصر إلى تصوير الجمهور بوصفه فاعلاً بعدد من الطرق. هكذا يُنظَر إلى الجمهور، في ما صار يُعرف الآن بأنه منهج «الاستعمالات والجاذبيات»، باعتباره يقوم بخيارات فاعلة من لائحة وسائل الإعلام المتوفرة عنده، وتأويل الرسائل التي يتلقاها بطرق تحددها خصائصه النفسية. وقد وصف هذا الإجراء بأنه محاولة للابتعاد عن قضية ما تفعله وسائل الإعلام بالناس، بغية التوجه نحو قضية ما يقوم به الناس أنفسهم فعلاً مع وسائل الإعلام المتاحة تحت تصرفهم (Halloran, 1975). وخلال العقود القليلة الماضية، تم تطوير هذه الاستبصارات مزيداً من التطوير وفق نموذج «التشفير/ فك الشفرة» الذي طوَّره ستيوارت هول (Hall, 1981)، الذي وضع الإطار لعمل كثير لاحق عن الجمهور. وفق نموذج هول، يُفهَم الجمهور على أنه من يفكُّ على نحو إيجابي شفرة الرسائل التي يتلقاها من أنظمة الاتصالات الجماهيرية، ويؤولها بعدد من الطرق، اعتماداً على المصادر الثقافية الخاصة التي يتيحها لهم الموقع الاجتماعي الخاص بكل منهم.

وفي فترة متأخرة جداً، ازدهر عملٌ غالباً ما يوصف بأنه **نظرية**

الجمهور الفعال، ولعله يضع تركيزه على ما «يفعله الناس بالإعلام» إلى نقطته القصوى. وفي الغالب انطوى هذا المنظور على نظرة ساذجة وغير نقدية حول الكيفية التي يفترض أن تقوي بها وسائل مثل جهاز التحكم عن بعد ومسجّل الفيديو الجمهور بطرق جديدة. وربما كان جزء من هذه النظرة الرومانسية عن حرية المشاهدين الفعالين في القيام بما يحلو لهم بالرسائل التي يتلقونها قد تأثر بالأيديولوجيا الليبرالية الجديدة المعاصرة عن حرية المستهلك.

وليس من الغريب أن يتوفر الآن دليل على تململ ضد بعض أشد النسخ خيالاً من نظرية الجمهور الفعال، من لدن النقاد الذين يؤكدون من جديد على الضرورة المستمرة في التوجه إلى الاقتصاد السياسي للإعلام والطرق التي تستمر فيها بنى قوة الإعلام في تحديد فعاليات جمهوره وتأطيرها. وإلى هذا الحد، ربما يصح وصف تاريخ البحث الأكاديمي في هذا الحقل بأنه حوار متواصل بين المنظورات التي تؤكد سلطة الإعلام على جمهوره، من ناحية، والمنظورات التي تؤكد البعد الفعال في الكيفية التي يستجيب بها الجمهور للرسائل التي يتلقاها، من ناحية أخرى.

دايفد مورلي

انظر أيضاً: **الاتصال، الحشد.**

الجنسية (Sexuality)

توحي **الجنسية** بجمهرة من المعاني. فمن ناحية يبدو أنها تشير إلى سمة من أكثر سمات الحياة الإنسانية جوهرية، لأن «الجنسية»، ذلك الأمر الأكثر طبيعية فينا، هي على حد تعبير فوكو (Foucault, 1979)، «حقيقة وجودنا». ومن ناحية أخرى، فقد تخثر بقوة مع الأساطير التاريخية والمحرمات المتخندقة، بمعان متميزة ثقافياً، أن الجنسية تبدو وكأنها نتاج التاريخ والعقل أكثر منها من نتاج الجسد.

وربما يكون أهم **عضو جنسي** إنساني، كما اقترح فانس (Vance, 1984) ذات مرة، يقع بين الأذنين. وتتأرجح الجنسية من حيث هي مفهوم بقلق بين البيولوجي، والاجتماعي، والنفسي. حتى فرويد اعترف بصعوبة التوافق على «أي معيار متفق عليه عموماً للطبيعة الجنسية لأي عملية» (Freud, 1963 [1917]: 323).

ج

كان الاستعمال الأقدم للمصطلح **جنس** (sex) في القرن السادس عشر يشير إلى تقسيم الإنسانية إلى قسم ذكري وقسم أنثوي؛ وخاصية الوجود كذكر أو أنثى. أما المعنى اللاحق، وهو المعنى الذي شاع منذ بواكير القرن التاسع عشر، فيشير إلى العلاقات الجسدية بين **الجنسين**، أي إلى **ممارسة الجنس**. وهكذا فإن ما نعرفه كذكور وأناث، وما صار يسمى بدءاً من أواخر القرن التاسع عشر **بالجنسية المغايرة** (heterosexuality)، مع **الجنسية المثلية** (homosexuality) بوصفها «الآخر» الشاذ، هو أمر مسطور في معاني الجنس منذ البدء. تحمل كلمة **الجنسي** (sexual)، التي يمكن متابعتها إلى أواسط القرن السابع عشر، إيحاءات مشابهة: فهي ما يتعلق بالجنس، أو الصفات الخاصة بالذكر أو الأنثى، وهي ذات معنى واحد محدد. وظهرت **الجنسية** في بواكير القرن التاسع عشر لتعني خاصية الوجود الجنسي، وبهذا المعنى قدمها إلى الأمام وطوَّرها المنظرون الجنسيون في أواخر القرن التاسع عشر.

أراد علماء الجنس اكتشاف «قوانين الطبيعة»، أي المعنى الحقيقي للجنسية، عن طريق استكشاف مظاهرها وتجلياتها المتنوعة. وغالباً ما اختلفوا مع بعضهم؛ وكثيراً ما ناقضوا أنفسهم. لكن الجميع توافقوا على أن الجنسية كانت بطرق ما خاصية أساسية أو جوهراً يقف وراء عدد من الفعاليات والتدابير النفسية (Weeks, 1985). وهكذا أحرز كرافت ـ إيبنغ قصب الريادة في رؤية الجنسية باعتبارها شيئاً ميّز مقولات الوجود المختلفة، وبذلك فتح طريق التنظير

للهويات الجنسية. وذهب فرويد أبعد من ذلك. فكتابه **ثلاث مقالات** (Freud, 1953c [1905]) بدأ بمناقشة الجنسية المثلية، وهكذا فصل الروابط المتوقعة بين الجنسية واختيار الموضوع المغاير جنسياً؛ ثم واصل مناقشات الانحرافات، وهكذا قطع الصلة الرابطة بين المتعة والفعالية التناسلية. وفي تقليد التحليل النفسي، تحظى الجنسية بالأهمية المركزية لأشغال اللاشعور. أو بعبارة أعم، تصبح الجنسية قارة معرفية متميزة، لها مستكشفوها المختصون. وحين كان يتحدث الناس عن «جنسيتي»، فقد كانوا يقصدون الرغبات وأنماط السلوك التي شكلت هوياتهم الجنسية (والاجتماعية)، كذكور أو إناث، وجنسيين مغايرين أو مثليين، أو ما شابه ذلك.

ج

وعلى النقيض من يقينيات هذا التقليد، شهدت أواخر القرن العشرين انبثاق طريقة بديلة لفهم الجنسية. فكانت «الجنسية» بناءً اجتماعياً، و«وحدة خيالية»، لم توجد سابقاً، وربما لن توجد مرة أخرى في زمن ما من المستقبل. وقد تحدث المنظران الجنسيان جون غانون ووليام سايمون (Simon, 1973) عن الحاجة إلى اختراع أهمية للجنسية. وتساءل ميشال فوكو عن مقولة «الجنسية» نفسها: «إنها الاسم الذي يمكن إعطاؤه لبناء تاريخي» (Foucault, 1979: 105).

يستفسر المنظرون المعاصرون عن طبيعة المقولات الجنسية والافتراضات التي ورثناها وحتميتها. وهم يرون أن مفهوم الجنسية يوحِّد جمهرة من الفعاليات التي لا يوجد بينها رابط ضروري أو جوهري: خطابات، مؤسسات، قوانين، تنظيمات، إجراءات إدارية، نظريات علمية، ممارسات طبية، تنظيم إدارة المنزل، نماذج ما تحت الثقافة، ممارسات أخلاقية ومعنوية، ترتيبات الحياة اليومية. وفكرة الجنس، التي تبدو أساسية لفكرة الجنسية، هي نفسها من نتاج الخطابات. وكما يقترح بلامر (Plummer, 1975)، فما من شيء جنسي، لكن التسمية هي التي تجعله كذلك. ولذلك يمكن النظر إلى

الجنسية بوصفها سرداً، أو إضمامة من القصص المختلفة التي نرويها لبعضنا عن الجسد (Plummer, 1995)، أو سلسلة من الكتابات التي نسن بها الحياة الإيروسية (Gagnon and Simon, 1973)، أو شبكة متداخلة من الأداءات التي يتم من خلالها اختراع الجنسي وتجسيده (Butler, 1990).

ج

وقد أثار هذا التعريف الجذري الجديد للجنسية، حتماً، موجة من الخلافات. إذ يبدو أن البناء التاريخي ينكر همسات الجسد نفسه ورغباته، كما يدعي علماء البيولوجيا الاجتماعية وعلماء النفس التطوريون. وهو يظهر كتساؤل عن صلاحية الهويات الجنسية (الجنسية المثلية، الجنسية المغايرة، الجنسية المزدوجة... إلخ)، التي يقيم لها كثير من الناس قدراً كبيراً من الاعتبار. على أن هذه هي النقطة المهمة بالضبط. تفتح المقاربة ذات الطابع التاريخي للجنسية ميدان التحليل والتقدير النقدي بأسره. ويصبح من الممكن ربط الجنسية بظواهر اجتماعية أخرى. وحينئذ تغدو الأسئلة الجديدة مهمة نقدياً. كيف يتم تشكيل الجنسية، وكيف تتم مفصلتها مع البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؟ لماذا نتصور الجنسية مهمة إلى هذا الحد، وإلى أي مدى يكون لها معنى كوني (Altman, 2001)؟ ما هي العلاقة بين الجنسية والسلطة؟ وإذا كانت الجنسية تشكلها جهة إنسانية، فإلى أي حد يمكن تغييرها؟

استنفدت هذه القضايا النظرية في سياق تاريخي حيث أصبحت الجنسية، كما لم يحدث من قبل، بؤرة صراع ثقافي وسياسي. وبالتوازي مع ظهور الحركات الجنسية الاجتماعية الجذرية مثل النسوية وتحرير المستهترين منذ الستينيات، ظهرت في الوقت نفسه حركات أصولية محافظة تهتم أيضاً بالجسد، والجنوسة، والجنسية. وأحدثت قضايا مثل الإجهاض، والجنسية المثلية، وتعليم الجنس خلافات مريرة على نطاق عالمي. وفي الوقت نفسه، فإن مرض

الأيدز أثار أهمية **الصحة الجنسية** وارتباطها الذي لا ينفصم بقضايا الهوية، والتعددية، والتقسيم الاجتماعي، والقيم المتقابلة. وهناك شبهات جديدة تحيط بمعاني الجنسية (Weeks, 1995). وفي مثل هذه الحالة، لم نعد نبحث عن حل في تعريفات العلماء الجنسيين أو الخبراء عن معنى جديد. بل من خلال أشكلة فكرة الجنسية وحدها كمعطى من الطبيعة يصبح من الممكن أن نعيد التفكير بمعاني الإيروسي.

ج

جيفري ويكس

انظر أيضاً: **الإباحية، اللاشعور، اللواط، المستهتر والسحاقية، الوثن.**

الجنُوسة (Gender)

تعمل **الجنوسة**(*) كمفهوم تحليل في ميدان واسع من الدراسة تدل عليه مفاهيم مترابطة مثل الرجال والنساء، والذكور والإناث، والتذكير والتأنيث، والجنس والجنسية. وهي تدل في العادة على التمييزات الاجتماعية، والثقافية، والتاريخية، بين الرجال والنساء، وأحياناً توصف بأنها دراسة التذكير والتأنيث.

غالباً ما يُعزى مفهوم الجنوسة إلى الموجة الثانية من النسوية. ولقد كانت تنطوي على معنى أقدم لـ «نوع» أو «صنف» أو «فئة»، ويتكرر استخدامها كثيراً في مناقشات النحو. في الستينيات، تغير معناها حين استخدمت في علم الجنس والتحليل النفسي لوصف

(*) كنت في الثمانينيات قد اقترحت ترجمة كلمة (gender) بعبارة (الجنس الثقافي). غير أن مجلة **ألف** (1999) اقترحت ترجمتها بنحت الكلمة على وزن (فعولة) مثل (عروبة) و(سهولة) و(حمولة) و(رعونة)... إلخ. وهو مصطلح تحتاج إليه اللغة العربية لتمييز الجنس الثقافي عن الجنس الطبيعي والجنسية كممارسة.

الأدوار الاجتماعية الذكرية والأنثوية، كما هو الحال حين كتب أليكس كومفورت (Comfort, 1964) عن **أدوار الجنوسة**، التي تُعلّم في مرحلة مبكرة من العمر. بعد أربع سنوات، رأى روبرت ستولر (Stoller, 1968) أنه في حين يتحدد الجنس بيولوجياً، فإن **هوية الجنوسة** هي نتاج تأثيرات نفسية واجتماعية؛ والحقيقة أن هوية الجنوسة والجنس البيولوجي يمكن أن يصطرعا، كما في حالة المتحولين جنسياً. وإذا تابعنا ستولر، فقد اعتُبر الجنس أساساً بيولوجياً للفروق بين الذكر والأنثى، في حين أن الجنوسة كانت بناءً اجتماعياً وثقافياً. وهذا الفصل بين البيولوجيا والثقافة يتعارض مع المعتقدات الشائعة في وقتها، التي كانت تفترض أن الفروق الاجتماعية والثقافية بين الرجال والنساء كان لها أساسها البيولوجي المؤكد والضروري.

ج

حين ظهرت حركة تحرير النساء مع نهاية الستينيات، وفّر هذا التمييز بين الجنس البيولوجي والجنوسة المكوَّنة اجتماعياً أساساً عقلياً لإنكار الجبرية البيولوجية، وتخيل مستقبل يختلف عن الماضي والحاضر، حيث يشترك الرجال والنساء في الفرص المتساوية والقيمة الثقافية. وإذ لا مفرَّ من «الجنس»، فإن الجنوسة طيِّعة؛ وحيث كان الجنس قدراً لازماً، كانت الجنوسة إرادة حرة. هكذا اكتسبت الجنوسة إيحاءات سياسية وثقافية جذرية، مازالت تحتفظ بها اليوم (Connell, 2002).

عند النسويات، لم تكن الجنوسة بناءً اجتماعياً وحسب، بل هي أيضاً منظمة في جميع المجتمعات بطريقة غير متساوية نسقياً. فجميع المجتمعات كانت تقيم وتعامل الجنسين على نحو مختلف، لتخلق، على حد تعبير غايل روبن (Rubin, 1975)، **منظومة جنس/ جنوسة**. وكانت مهمة أولئك الذين درسوا الجنوسة ترمي أولاً إلى وصف النساء وتفسيرهن، بقدر ما بقين مغيَّبات إلى حد كبير في

العلوم الاجتماعية، وثانياً إلى تفسير أصول **التفاوت في الجنوسة** وشموليته. وبمتابعة النسوية الأميركية كيت ميليت (Millett, 1970)، فإن التنظيم النسقي غير المتساوي للجنوسة كان في الغالب أبوية صقيلة، وقد جاءت المشكلة النظرية، ولاسيما في الفكر النسوي البريطاني، لتعرض لكيفية التوفيق بين فكرة الأبوية وفكرة الأنظمة الاجتماعية التي جرى تعريفها بطرق أخرى: كالرأسمالية، مثلاً. وفي بواكير الثمانينيات، تعرضت فكرة الأبوية للنقد، وصار يُنظر إليها بوصفها تأخذ علاقات السلطة غير المتكافئة بين الرجال والنساء مأخذ التسليم، وليس كشيء ينبغي البحث فيه. على أن مفهوم الجنوسة ثبت على هذا النقد، ونال التقدير بوصفه مفهوماً نفاذاً ومنفتحاً، وأقل تعلقاً ببعض المقاربات أو المواقف السياسية النسوية.

ج

خلال الثمانينيات، حوَّلت تطورات متعددة من طرق فهم الجنس والجنوسة. واحدة منها كانت سقوط الشكوك النسوية الأولى بنظرية التحليل النفسي باعتبارها ذكورية في جوهرها، وتطوير متن خاص من نظرية تحليل نفسي نسوية. وشاعت المقاربات المستمدة من سيغموند فرويد والراحل جاك لاكان، فوفّرت أدوات للتنظير في الاختلاف الذكري ـ الأنثوي بوصفه ظاهرة فردية وثقافية في وقت واحد. وتمثل تطور آخر في الاهتمام المتزايد بالعرق والإثنية. فصارت دراسة الجنوسة تتعرض باستمرار لتحديات نساء يصفنها بأنها تصدر عن جماعات عرقية وإثنية «خارجية». وصار التأكيد على العرق والإثنية باستمرار يضع أهمية الجنوسة موضع المساءلة، وهو فحص تمت تأديته باسم الطبقة قبل عقد من الزمن. فضلاً عن ذلك، فلم يكن كافياً إضافة الآثار الاجتماعية والثقافية معاً للعرق والجنوسة، بل كانت المهمة تتطلب رؤية الكيفية التي يشكل بها كلٌّ منهما الآخر.

كان المصدر الآخر للتغير يتمثل في تأثير النظرية مابعد البنيوية،

المستمدة بوجه خاص من منظرين فرنسيين من طراز ميشال فوكو، وجاك دريدا، وجوليا كريستيفا، وجاك لاكان، ولوس إريغاري، وقد أُعيد تشغيلها في العالم الأنجلوفوني. يؤكد مابعد البنيوي على أن الأبنية الاستطرادية والخطابية للجسد كانت تعني نهاية، أو في الأقل إضعافاً، للتمييز بين الجنس والجنوسة. يرى المنظرون مابعد البنيويين أننا ليس من اللازم أن نفكر بالجسد الذكري والأنثوي ككيانين منفصلين ومتناقضين؛ فهذه الثنائية مبنية خطابياً واستطرادياً. وهذا يعني أننا نستطيع أن نتعرف على الفروق البيولوجية دون النظر إليها في نمط ثنائي متقابل. ولكن إذا كانت مابعد البنيوية قد هددت التمييز بين الجنس والجنوسة، فإنها أيضاً، من خلال عمل جوديث بتلر (Butler, 1990)، قد أعادت إحياء مفهوم الجنوسة. ترى بتلر أن الجنوسة ليست اسماً بل هي «فعل أدائي»، **هي «دائماً فعل**، وإن لم يكن فعلاً تؤديه ذات يمكن أن توصف بأنها تسبق الفعل وجوداً» (ص 24 ـ 25). يتم إنتاج **الذاتية المجنَّسة** (gendered) في سلسلة من الخطابات المتنافسة، وليس من خلال أيديولوجيا أبوية مفردة، و**علاقات الجنوسة** هي عملية تنطوي على إستراتيجيات وإستراتيجيات مضادة للسلطة. وقد أفضى عمل بتلر إلى نمط متزايد من الحديث عن **التجنيس والتوليد والعمليات الاجتماعية المولَّدة.**

مع تزايد هذا الاهتمام بالهوية والأدائية حصل اهتمام متزايد بالذكورية (Connell, 1995). فلم تكن النساء وحدهن مولَّدات، بل الرجال أيضاً. فكلٌّ من الذكورية والأنثوية تبنى باستمرار وتناقش على أساس يومي، ويوضح التسليم بها إلى أي مدى أفلحت **عمليات الجنوسة.** وفي الوقت الحاضر، تظل «الجنوسة» مقبولة على نطاق واسع ومصطلحاً شعبياً يجري في الخطاب العام والدراسة الأكاديمية على السواء. وحين أخفقت النزعة النسوية كحركة اجتماعية محددة الهوية في كثير من البلدان الغربية، فقد غيرت فصول كثير من دراسات النساء التي ترسخت في السبعينيات أسماءها في التسعينيات

لتصير **دراسات الجنوسة** (Brown, 1997). وقد دل هذا على التصاق أقل بالسياسة النسوية، كما دل على انتباه أكبر أُعطي للرجال والذكورية. وقياساً بـ «النساء»، كان يُنظر إلى «الجنوسة» بوصفها أقل تهديداً، وأكثر حصراً، وأيسر دفاعاً من الناحية النظرية.

ج في خطاب الجناح اليميني، كان على الجنوسة أن تصبح واحداً من ثلاثة مفاهيم (بالإضافة إلى الطبقة والعرق) تشكل جوهر «التصحيح السياسي»، وتظل في بعض المواطن مفهوماً تنبغي السخرية منه. مع ذلك، ولأن الفروق بين الذكر والأنثى مازالت تنطوي على معان عميقة في المجتمعات حول العالم ـ وتشتغل في العائلة، والحياة الجنسية والعاطفية، والسياسة والدين ـ ولأن «الجنوسة» أثبتت أنها متينة ومرنة في تشخيص هذه الفروق وتحليلها، فإنها تبقى مصطلحاً مفتاحاً في النقاش العام اليوم.

آن كورثويس

انظر أيضاً: **البيولوجيا، التصحيح السياسي، الجسد، الجنسية، الطبيعة، النسوية.**

الجيل (Generation)

من الصحيح تماماً أن يكون في أي مجتمع عند أي لحظة معينة عدد من الناس في العمر نفسه تقريباً، ولذلك يصح أن يقال عنهم إنهم ينتمون إلى **الجيل** نفسه. على أن السؤال يتعلق في ما إذا كان هذا المصطلح الوصفي يحمل أي دلالة تحليلية. فهل الناس الذين ينتمون إلى العمر نفسه هم أعضاء فعلاً في جماعة اجتماعية؟ وهل تترتب على الآثار الإحصائية لمعدلات الميلاد نتائج ثقافية؟

يشير «الجيل» في الخطاب اليومي إلى ثلاثة أنواع من التجربة. في إدارة المنزل، يصف «الجيل» الاختلاف بين الآباء والأبناء. وكان المصطلح في استعماله الأول (في القرن الرابع عشر) يعني الفاصل

الزمني بين مولد الآباء ومولد أبنائهم، الذي يُقدَّر في العادة بثلاثين سنة. وحتى الآن مازال من المعتقد أن العوائل تمتد في العادة على ثلاثة أجيال ـ الأجداد والآباء والأبناء ـ والمهم هنا أن العمر الخاص بأعضاء العائلة أقل أهمية من الفارق العمري بينهم، وكيف يرتبط هذا الفارق بالسلطة العائلية والمنزلة الأهلية. عند بعض علماء اجتماع القرن العشرين، كان «الجيل» بهذا المعنى مصطلحاً أساسياً في بيان الكيفية التي تم فيها نقل الثقافة والمنزلة والملكية من الأعضاء الأقدم إلى الأعضاء الأحدث في المجتمع، وكيف تم استبدال الزعماء، وما أشبه (Eisenstadt, 1956). ولعل هذه هي الكيفية التي مازال أكثر الناس يضعون فيها أنفسهم في جيل، بالإشارة إلى آبائهم وأبنائهم، في العملية المتواصلة حول مفاوضة الحقوق والمسؤوليات العائلية.

ج

النوع الثاني من **التجربة الجيلية** هو نتيجة معاملة الناس كأعضاء في جماعة عمرية من لدن الدولة. ينتظم الدخول في المدرسة على وجه التحديد حول مصطلحات عمرية: ففي عمر محدد يجب أن يذهب الأبناء إلى المدرسة؛ ويتم تعليمهم مع تلاميذ من الفئة العمرية نفسها، ويستمرون هكذا طوال النظام التربوي. ومكانة العمر قانونياً منظمة على النحو نفسه ـ يجب أن تكون في عمر معين لتعد مسؤولاً من الناحية الجنائية، وتمارس الجنس، وتتزوج، وتصوّت؛ وحتى تصل إلى منزلة سنّ البلوغ الكامل توجد محدِّدات لما تستطيع أن تفعله وأين تذهب. والشباب هو الجماعة الاجتماعية التي يرجح أن تماهي نفسها بمصطلحات عمرية. يدَّعى أحياناً أن الحيوات الأطول، والتقاعد الإجباري، والتدابير المتزايدة التي تقدمها الدولة لكبار السن قد أنتجت هوية عمرية عند النهاية الأخرى للمقياس العمري أيضاً: فقد نُحِتَ مصطلح «سلطة الشيب» في السبعينيات. ولكن لا يتوفر دليل قوي حتى الآن على ممارسة هذه السلطة (ويغطي «كبار السن» فئة عمرية أوسع من «شباب السن»).

ج

يشير معنى «الجيل» الثالث إلى التجربة التاريخية المشتركة للجماعات العمرية. وشاع هذا الاستعمال للمصطلح في وسائل الإعلام ـ فكروا مثلاً في الإشارات المتكررة إلى **جيل الستينيات، وجيل البغايا، وجيل (س)**... إلخ. يُفترض هنا أن للأحداث آثاراً على الناس الذين يجربونها في عمر التكوين، بحيث يؤثر الوضع التاريخي للناس الداخلين في عمر على مواقفهم وقيمهم لاحقاً. والحقيقة أن وسائل الإعلام الآن لا يبدو فقط أنها تفترض أن كل فئة عمرية من الشباب يمكن أن تتأثر تأثراً فريداً بالأحداث المعاصرة لها، بل يجب أن تتأثر: ولهذا يُعطى لقب خاص لكل جيل جديد. وقد تكون التجربة التكوينية للجيل مؤسساتية أيضاً. يصف **الجيل السياسي** القادة الذين تولوا السلطة في لحظة معينة وتطورت مواقفهم وفقها.

اقترح كارل مانهايم، عالم الاجتماع الذي كان أول من استعمل مفهوم الجيل في التحليل السياسي، أنه حينما يشغل الشباب مهناً وأدواراً في أغلب المجتمعات ومن ثم يطورون حسهم بأنفسهم كجماعة عمرية (ومن هنا يأتي مفهوم ثقافة الشباب)، فإن الوعي بالعمر نادراً ما يصير **وعياً بالجيل** (Mannheim, 1944). فقط في فترات التغير الاجتماعي أو عدم الاستقرار تصير ثقافة الشباب سياسية. والمعتقد أن هذا هو ما حصل في الستينيات، حين اقترن كلٌّ من الحركات السياسية والاجتماعية معاً بثقافة الشباب. وحينئذ استُعمِل مصطلح **الفجوة الجيلية** للمرة الأولى. وهو الآن أقل استعمالاً، ويبدو أنه يشير إلى العلاقات بين الآباء وأبنائهم المراهقين أكثر مما يشير إلى الصراع السياسي.

من إحدى مشكلات «الجيل» كمصطلح تحليلي أن التقسيمات بين جماعة عمرية وأخرى اعتباطية. فالناس لا تكفّ عن الولادة باستمرار، وتقسيم التاريخ إلى مقاييس عمرية هو فرض لبدايات

ونهايات اعتباطية. وكانت النتيجة العامة للتاريخ الاجتماعي في القرن العشرين هي تعقيد التجربة العائلية للأجيال. فالحيوات الأطول وتأخير الحمل؛ وثانياً الزيجات والعوائل؛ والحراك الجغرافي والمهني المتزايد؛ كل ذلك كان له أثره في هذه الاتجاهات في كسر الرابطة البسيطة بين العمر والمنزلة (وقد يصير الآن آباء في عمر كان أمثالهم فيه قبل مئة سنة أجداداً). كما تعقدت علاقات المكانة في إدارة المنزل تعقيداً آخر بتأثير التغيرات التقنية: حيث صار الأبناء الآن يعرفون عن الحياة الحديثة أكثر مما يعرف آباؤهم.

ج

إذا كانت دولة الرفاهية في القرن العشرين هي التي مأسست العُصَب العمرية، فإن وسائل الإعلام هي التي أعطتها الهيئة الثقافية كجماعات مستهلكة. وأصبح **التغير الجيلي** مساوياً لتحول الأزياء وإطلاق مواعيد الأفلام والمسلسلات التلفزيونية. مع ذلك فإن «الجيل»، كمقولة تسويق، هو مفهوم أجوف. فهو لا يقول لنا شيئاً عن تغير المواقف والتحالفات الاجتماعية. وكون الناس في عمر معين ينشأون على لبس الجينز الفضفاض أو احتقاره مسألة عديمة الأهمية؛ بينما تظل الفروق الطبقية والجنسية ذات أهمية أكبر اجتماعياً من التوافقات القائمة على العمر في ما يبدو بالي الطراز أو يظهر متماشياً مع آخر صرعة.

مع ذلك، يظل «الجيل» مصطلحاً مفيداً. خذوا على سبيل المثال التفسير المألوف للعوائل المهاجرة على أساس **الجيل الأول والثاني والثالث** (استُعمِل لأول مرة بهذه الطريقة في الولايات المتحدة في أواخر القرن التاسع عشر). من الواضح أن لكل جيل تجربة مختلفة عن العالمين القديم والجديد، واستكشاف هذه الاختلافات يعني إثارة قضايا مهمة عن الطرق التي يتحول فيها التاريخ المادي إلى تاريخ ثقافي والعكس بالعكس. إلى أي حد يفهم الناس الظروف الجديدة وفق معايير وعادات راسخة؟ إلى أي مدى تتغير المعايير

والعادات بممكنات جديدة؟ يذكرنا مفهوم الجيل أن الثقافة تنتج عن التوتر بين الاستمرارية والتغير.

سيمون فريث

انظر أيضاً: **الزمان، الشباب.**

الجين/ الجيني (Gene/Genetic)

يستقي **الجين** من كلمة تكوين (genesis) التي تشير إلى الأصل. وبهذا المعنى العام جداً يمكنها أن تشير، مثلاً، إلى أصل فكرة أو حجة، وهو استعمال يعود تاريخه إلى القرن التاسع عشر. وهذا متضمن في الاستعمال الفلسفي للمصطلح في القرن العشرين، كما في **المغالطة الجينية**، بمعنى مغالطة الحكم على حقيقة ملاحظة أو قيمتها على أساس أصلها. على أن أهم استعمال للمصطلح يكمن في البيولوجيا (علم الحياة)، حيث صاغ مصطلح علم الجينات (genetics) وليام باتيسون (Bateson, 1979) عام 1905 لوصف دراسة الوراثة.

على أن الاستخدام البيولوجي الذي ينطوي على ارتباط أو علاقة بأصل مشترك، سواء أكان منحدراً من العائلة مباشرة، أم عن الأسلاف البعداء قليلاً، كان قد اتضح قبل هذا. وقد عكست صياغة باتيسن نفسها الاهتمام المتنامي في تحليل آليات العملية الوراثية الذي أعقب إعادة اكتشاف تجارب غريغوري مندل التي سبق أن وُصِفت في ستينيات القرن التاسع عشر (Henig, 2000). وعلى أساس دراسته الشهيرة للون والشكل والحجم في عدة أجيال من البازلاء، استخلص مندل أن وراء الخصائص السطحية الملحوظة للكائن العضوي (وهو ما يسمى الآن بالمظهر الوراثي: (phenotype «محددات خفية» أو عوامل كامنة، تُحفَظ عبر الأجيال، ويحدد تأليفها الخصائص الملحوظة. وقد أطلق أحد من أعادوا اكتشاف عمل مندل، فلهلم

يوهانس، على هذه المحددات اسم الجينات (genes). وسُمِّيَ المحتوى الكلي للجينات في أي كائن عضوي بـ «الجينوم» (genome)؛ والمجموعة المحددة من الجينات التي يحملها أحد أعضاء نوع معين بالمقارنة مع آخر هو التركيب الوراثي (genotype)، بغية تمييزه عن النمط الظاهر الملحوظ. على أنه في هذه الاستعمالات المبكرة لم يكن للجينات وجود مادي متعين؛ بل كانت محض وحدات تفسيرية مجردة تُستعمل في حساب الاحتمالات الإحصائي لوراثة سمات معينة.

ج

أضفت الدراسات التي قام بها توماس هنت مورغان، وهرمان مولر، وآخرون خلال العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين، على الجينات وجوداً مادياً، ومنحتها في الواقع إحالة تخطيطية، ووضعتها في داخل الخلية وصفَّتها اصطفافاً تعاقبياً داخل الكروموسومات، الخرز المنتظم في خيط. وحين ظهر أن الجينات تمارس سلطتها بإثارة استجابات كيمياوية داخل الخلية، اقترح جورج بيدل وإدوارد تاتوم في الثلاثينيات فرضيتهم عن جين واحد/أنزيم واحد، أي أن كل جين مسؤول عن إنتاج أنزيم واحد (والأنزيمات هي نفسها جزيئات بروتينية). وأثبتت التجارب في الأربعينيات والخمسينيات أن **المادة الجينية** كانت تتألف من الحامض النووي أو (DNA)، وفي عام 1953 قدم فرانسيس كريك وجيمس واطسن، على أساس معطيات علم البلورات من روسالند فرانكلين، نموذجهما اللولبي المزدوج الشهير عن الحامض النووي (DNA) (Olby, 1974). وهذا ما وفّر آلية عن الكيفية التي يتم بها استنساخ الجزيء في أثناء الانقسام الذاتي وإعادة إنتاجه، ومن ثم من حيث المبدأ، عن **النقل الجيني** عبر الأجيال.

هكذا يظهر أن مصطلح «الجين» يمكن اختزاله من الناحية الصورية إلى «طول محدد لتشفير حامض نووي لبروتين معين».

تتكون كل جديلة للحامض النووي من خيط بأربع وحدات مختلفة (موجات نووية معروفة بوصفها A وC وG وT). وتتألف البروتينات من خيوط من الأحماض الأمينية، تشترك في عشرين تنوعاً طبيعياً، ومتواليات معينة تشفِّر كل ثلاث موجات نووية (على سبيل المثال: ACT)، داخل جزيء الحامض النووي أحماضاً أمينية معينة داخل البروتين. ومن هنا تأتي **الشفرة الجينية**. وصاغ كريك (Crick, 1958) هذا الذي وصفناه باعتباره «العقيدة المركزية» في علم الجينات، أي إن هناك تدفقاً بطريق واحد **للمعلومات الجينية** من الحامض النووي إلى البروتين. وغدا الحامض النووي معروفاً بوصفه الجزيء المتسيد المسيطر على جميع مظاهر الحياة.

ج

وإذا صحَّ هذا الأمر، فإن تحديد متوالية الأمواج النووية في جينوم الفرد من شأنه أن يقدم من حيث المبدأ معرفة بنوازع الفرد وممكناته. ومن هنا يأتي **مشروع الجينوم الإنساني**، الذي اكتمل جزئياً عام 2001 (Davies, 2001). ومنذ الثمانينيات فصاعداً، صارت تتوفر التقنيات في عزل الجينات الفردية ونسخها داخل الجينوم (الاستنساخ)، وتتزايد أيضاً التقنيات لإقحام جينات معينة أو إزالتها أو تعديلها داخل الجينوم، في البداية للنباتات، ثم لديدان الفواكه، وبعد ذلك لدى اللبائن المختبرية مثل الجرذان. وأثارت هذه التقنيات في الهندسة الجينية الاهتمام العام حول النتائج البيئية للمحاصيل **المعدلة جينياً**، وبعد ذلك المخاوف من أن يكون التلاعب بالسلوك الإنساني من خلال تحديد الجينات مسؤولاً عن أنواع معينة من السلوك (كالجين المستهتر، والجين السمين) وهذا ما يذكّر بمحاولات سابقة عن تحسين القوام الإنساني من خلال برامج تعديل النسل في التكاثر المنتقى (Keller, 2000; Rose, 1997; Silver, 1998). ورُبِطت هذه المخاوف بهموم تخص النتائج الأخلاقية للمعلومات الجينية المرخصة، وتحويلها إلى ملكية فكرية تمتلكها وتسيطر عليها الشركات الخاصة الكبرى.

خلال الحقبة نفسها، أصبح يتبين باستمرار أن عقيدة كريك المركزية هي مبالغة في التبسيط في أحسن أحوالها (Coen, 1999). أولاً، أن جزءاً صغيراً فقط من الحامض النووي الجينومي (أي ما يقرب من 2 في المئة لدى الإنسان) يشير فعلاً إلى البروتينات. بعض البقية تنظيمية، لكن كثيراً منها تقوم بوظيفة غير معروفة، أحياناً يشار إليها بوصفها الحامض النووي الخردة، أو الداخليات. ثانياً، أن مناطق التشفير ليست مرتبة ترتيباً على نحو لا محيد عنه مثل الخرز التي ينظمها خيط، بل غالباً ما تكون في مقاطع عبر الجينوم. ثالثاً، هناك أكثر من طريقة «لقراءة» الشفرة. يحتوي الجينوم الإنساني على 25,000 جين في التقديرات الحالية، في حين ما يعادل 100,000 بروتين مختلف في الجسم. ولذلك تمكن «قراءة» الجينات بطرق مختلفة (أطر القراءة المتعددة) ويمكن «تحرير» المتواليات تحريراً مختلفاً قبل «الترجمة» إلى بروتينات. واستعمال لغات الأدب وتكنولوجيا المعلومات مهم في هذا السياق، إذ يشير إلى أن السيطرة وتنظيم هذه العمليات يكمن لا داخل الحامض النووي، بل داخل التنظيم الحركي للخلية نفسها. وبدلاً من النظر إلى الحامض النووي باعتباره الجزيء المتسيد، فإن الأَولى أن ينظَر إليه كلاعب واحد، وإن كان لاعباً مهماً، داخل الأوركسترا الخلوية. والغريب، في مطلع القرن الحاضر، أن مفهوم الجين كوحدة ذات هوية منفصلة يبدو وكأنه يتلاشى في عمليات بيوكيميائية وأيضية معقدة، في الوقت نفسه الذي تتزايد فيه سلطة التقنيات الجينية الجديدة (أي الهندسة الحيوية).

ستيفن روز

انظر أيضاً: **البيولوجيا، التطور.**

- ح -

الحديث (Modern)

غالباً ما يُستعمَل مصطلح **الحديث** للإشارة **إلى طور زمني** متأخر قليلاً أو كثيراً، وهو أيضاً أحد المصطلحات المفاتيح المشحونة سياسياً والمتداولة في لغات **العالم الحديث**. وحين اقترن اقتراناً وثيقاً منذ أواخر القرن الثامن عشر بفكرتي «التقدم» و«التطور» المنسوبتين للغرب، صار النعت «حديث» يصف عدداً واسعاً من الظواهر التاريخية التي تتسم بالنمو والتغير المتواصلين: بالذات، العلم والتكنولوجيا والصناعة والحكومة العلمانية والبيروقراطية والحراك الاجتماعي وحياة المدينة ومقاربة «تجريبية» أو **حداثوية** في الثقافة والفنون. غير أن الحديث، حين يُصوَّر على أنه خاصية مميزة تصدر عن «الغرب»، أو يُدَّعى أنها ملك لجماعات اجتماعية بذاتها، يصبح معياراً ضد عادات أخرى أو طرق في الحياة يُحكم عليها أنها **ما قبل حديثة**. إذاً يقرر **مشروع التحديث** «إصلاحاً» أو «تغييراً ثورياً» يتلاءم مع ذلك المعيار. ولذلك يصعب الآن أن نفصل تاريخ الحديث عن الأثر العالمي للاستعمارية الأوروبية الغربية التي يعدها كثير من الشعوب في العالم الكلمة المحلية للتعبير عن «الحديث» كترجمة لكلمة أوروبية «أصلية». بهذه الطريقة، مازال التنوع اللغوي والاجتماعي في العالم يقاس في الغالب على خلفية معيار متخيل **للحداثة** التي تساوى بالتجربة التاريخية الأوروبية الغربية.

لا يعرف أحد بدايات «الحديث». فقد دخلت كلمة «الحديث» اللغة الإنجليزية من كلمة لاتينية في القرن السادس، وهي مستقاة من ظرف الزمان اللاتيني (modo) بمعنى «تواً». يشير رايموند وليامز (Williams, R., 1976) إلى أن الاستعمالات الإنجليزية المبكرة كانت قريبة من استعمالنا أحياناً لكلمة «معاصر» لنعني بها شيئاً يوجد في لحظة الكلام أو الكتابة: «إن مولاتنا مليكتنا العطوفة المعاصرة» (1555) لا تعني بالضرورة درة الطراز اليتيمة، بل فقط ملكة ذلك العصر، وكذلك: «إن لطفك السابق والحديث» (1700) لا يعني أنك قد تطورت في معاملة الآخرين، بل فقط أنك كنت لطيفاً معي مؤخراً كما كنت لطيفاً في الماضي. وفي الوقت نفسه، فإن «المعاصر» كانت تعني «المزامن» أو «ما ينتمي إلى الفترة نفسها» ويشير إلى الأشياء التي توجد معاً في وقت واحد سواء أكانت في الحاضر أو في فترات سابقة من الماضي. وفي استعمال الجماعات خارج أوروبا الغربية، تستعمل مصطلحات كثيرة في الوقت الحاضر للإيحاء بمعنى «الحديث»، مثل كلمة (جنداي) في اللغة الصينية الأدبية، التي كانت تعني شيئاً مشابهاً لكلمة (modo) اللاتينية، ولا تحمل أي إحالة إلى «الغرب» ـ ولم توجد في أزمنة «ما قبل حديثة» كنموذج مركزي كونياً(*).

في **الإنجليزية الحديثة**، صار يلتصق الحس الزمني الترتيبي «للفترة» بـ «الحديث» من خلال عادة مقابلة الأزمنة القديمة بالأزمنة الحديثة التي ظهرت قبل عصر النهضة مباشرة، وشاعت بدءاً من

(*) غني عن البيان أن كلمة (الحداثة) في العربية كانت تعني «السن الصغير» وحسب، ولكن أيضاً في المقابلة مع «كبر السن». وبهذا المعنى وردت في شعر المتنبي:

فما الحداثة عن حلم بمانعةٍ   قد يوجد الحلم في الشبان والشيب،

وهكذا كانت تقتصر دلالتها قبل عصر الترجمة والحداثة الأوروبية على الفئة العمرية وحسب.

أواخر القرن السادس عشر (كتابات الجغرافيين والمؤرخين القدماء والمحدثين، 1585)، وفي القرن السادس عشر ظهرت التسمية اللاتينية «للعصر الوسيط» أو «الفترة الوسطى» (medium aevum, media aetas). وخلال القرنين السابع عشر والثامن عشر تعمق هذا الاستعمال التحقيبي، ولاسيما في دراسة اللغات الحديثة، للتمييز بين ماضٍ يعد منتهياً وزمن متأخر نسبياً لم يبدأ إلا منذ فترة وجيزة وهو يغمر الحاضر: «كتاب آخر سطرته يد إغريقية صغيرة حديثة عما قبل 150 سنة» (1699)؛ «إن لساننا الإنجليزي ليعادل، إن لم نقل يتخطى، جميع اللغات الحديثة الأخرى» (1706). وكما يوحي الحس بالندية في المثال الثاني، بدأ إدماج موقف مقارن داخل تقييم الفترات التاريخية ونحوها يضفي على «الحديث» تعقيداته الحديثة.

أول هذه التعقيدات ظهور طريقة ذات شقين في التفكير بالزمان. فبدءاً من القرن السابع عشر، صارت كلمة «الحديث» تستخدم لإقامة استمرارية فوق حاضر ممتد مفروز عن الماضي المنصرم، وانقطاع بين الحاضر والماضي. من ناحية، تمت تقوية الحس المتسع **بعصر حديث** طويل بما يكفي لتقزيم أهمية «الآن» من خلال العلوم الطبيعية: «إذا جازت تسمية هذه الأنواع بأنها حديثة، بالمقارنة مع الأعراق التي سبقتها، فإن بقاياها، مع ذلك، تدخل في ترسبات تحت البحر طولها مئات الأميال» (1830). ودخل هذا «الحديث» الرحب زمنياً في معجم التعليم الإنجليزي، مع **المدارس الحديثة** بدءاً من أواسط القرن التاسع عشر، ليقدم موضوعات أخرى غير اللاتينية والإغريقية الكلاسيكيتين؛ إذ مازالت **الفترة الحديثة المبكرة** في ميدان التاريخ في أوروبا تبدأ مباشرة بعد أزمنة العصور الوسطى. ومن ناحية ثانية، بدءاً من أواخر القرن السادس عشر، بدأ استعمال أكثر تمييزاً «للحديث» التأكيد على «جدة الحاضر كانقطاع أو قطيعة مع الماضي» (Osborne, 1996)؛ «الحرب الحديثة هي النظام الجديد للحرب كما يستعمل في عصرنا» (1598). وبوسع هذا التأكيد على الجدة أيضاً أن

ينظم مقابلة تقييمية بين «الآن» و«حينذاك»: «تحتاج المرأة في هذا العصر الحديث. . . إلى التحسين» (1656).

التعقيد الثاني أن هذا الاستعمال السجالي يجعل من «الحديث» مصطلحاً يُصطرَع فيه حول القيم التي تقدَّم وكأنها ادعاء بالزمان التاريخي. وتتوفر سابقة مهمة في الحلقات الأدبية الفرنسية في أواخر القرن السابع عشر تتمثل في **صراع القدماء والمحدثين** («معركة الكتب» في بريطانيا بواكير القرن الثامن عشر)، حين تعرض المذهب القائم على فكر عصر النهضة الذي يرى أفضلية الكلاسيكيات (وفيه صيغت كلمة «العريق» (archaic) كمصطلح إطرائي) للتحدي من جانب الحزب «الحديث» الداعي، بتأثير الهيلمان المتنامي **للعلم الحديث**، إلى تخطي إنجازاتهم. ومازالت هذه الصورة من السجال موجودة في «حروب المعتمد» الأكاديمية حتى اليوم، ومازالت «معركة الكتب» تعمل كعنوان لتنظيم النزاعات الثقافية في وسائل الإعلام. على أنه، كما يشير رايموند وليامز (Williams, R., 1976: 208)، كانت أغلب الاستعمالات الإنجليزية السابقة على القرن التاسع عشر «للحديث» و«الحداثة» و«الحداثوي»، في سياقات المقارنة، تنتقص من الجديد، أو تنافح عنه في حالة **التحديث** (الذي استخدم لأول مرة بالإشارة إلى المباني والإملاء والملبس): «لقد تجرأت على تحديث اللغة» (1752)؛ «لا يتحرج عن التحديث ولو قليلاً» (1753).

يجمع الحديث «الغربي» التعقيد والقوة بمعنى مستقبل متحول يتطور في أواسط القرن الثامن عشر بحيث تتعرض النظرة المسيحية عن يوم القيامة الذي لا مفر منه إلى التحدي من لدن روح التنوير العلمانية المتفائلة بإدراكها المتنامي «للعوالم الجديدة» المزدهرة وراء أوروبا. عند أغلب مفكري القرن الثامن عشر كانت المواجهة الواقعية أو المتخيلة مع شعوب «أخرى» ذريعة لانتقاد مجتمعاتهم وتخيلاً لطرق إصلاحها في مستقبل ينفتح الآن على أن يغيره العقل الإنساني.

على أن هذه المقاربة في المقارنة الأكثر استكشافاً باتخاذها نموذجاً في مقارنة الحاضر بالماضي سلبياً، تشير إلى تعقيد ثالث في تاريخ «الحديث» الأوروبي: فالفروق الثقافية المتعايشة مع بعضها في الزمان يمكن تقييمها وكأن بعض الطرق في الحياة مرغوبة أكثر لأنها أعرق وأكثر مبدئية وأصالة من سواها. وينبثق المجاز الرومانسي عن «المتوحش النبيل» (1703، بارون دو لانتون) في هذا السياق. كان «المتوحش» في البداية نظرة لما توجبه الحياة الأخلاقية الإنسانية في ضوء الدين الطبيعي، لكنه صار يقارن تفضيلياً مع «الإنسان المتحضر» بطرق تفضح تفسخ الأخير على حساب إنكار الحق على الأول في المشاركة الكاملة والانتماء في الزمن التاريخي الحاضر (Fabian, 1983).

ح

حين جعلت الثورتان الأميركية والفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر من «الحداثة» مسلحة و«تاريخية» من حيث الوعي بالذات، فإنها طورت إحساساً إثباتياً بالأزمنة الحاضرة باعتبارها «غير ما سبق وأفضل منه» (Osborne, 1996: 348). فصار من الأشياء الحميدة أن يكون الشيء حديثاً، ثم بتأثير نظريات الارتقاء الجديدة، شيئاً ضرورياً تاريخياً: وفي القرن التاسع عشر، تم إدماج ضرورة «التقدم» من خلال الفوائد التي اجتناها كثيرون في الغرب بالثورة الصناعية وإمبريالية توسعية مسلحة «برسالة تحضير»، وقد لاحظ ثاكري أن «البارود والطباعة كانا يميلان إلى تحديث العالم» (1860). وحين أصبحت هذه النظرة الكونية للتاريخ ممكنة، صار «الحديث» يعارض التقليدي والرجعي والبدائي في كل مكان، ولم يعد يُقارَن بالقديم أو الكلاسيكي أو الوسيط في أوروبا. وفي تعقيد رابع، فإن الفكرة التي ترى أن بعض الثقافات الموجودة في الحاضر تنتمي فعلياً إلى مرحلة ماضية من التطور الإنساني أُسقطت مكانياً على خريطة العالم: فتقدم سير الزمان من الماضي إلى المستقبل كان يُساوى بالحركة من موضع جغرافي خارج **الحضارة الغربية الحديثة** إلى آخر داخلها. وبالعكس،

كان يُنظر إلى «بقية» العالم باعتباره يعاني من تباطؤ في الزمن، وقد علقت **الغارديان** عام 1970: «إن نيجيريا بحاجة إلى أن تبرهن أنها مستقرة، وذات عقل حديث، وتمثيلية».

وكان هذا المنعطف الجيو ـ سياسي هاماً بعمق، ولاسيما كصادر ثقافي للتوسعية الكونية الأوروبية، ولاحقاً الأميركية. ولم يقتصر الأمر على كون «الحديث» و«الغربي» أصبحا لا ينفصمان، بحيث صار الأخير يُتخيَّل كشيء «مركزي» في عملية التطور التاريخي للعالم التي اعتُقد أنها كلية، بل إن الناس في كثير من أرجاء العالم بدأوا برسم التوجهات الجيو ـ سياسية على ماضيهم ومستقبلهم، فنظموا مصائرهم ورغباتهم وفقها. والنظرة التوجيهية التي ترى أن التحديث يعني تغريب المؤسسات السياسية، والأعراف الاجتماعية، والممارسات الاقتصادية شكلت **نظرية التحديث** في علم اجتماع أواسط القرن العشرين، وفي المناطق الموصوفة بأنها «متخلفة» داخل الغرب، وكذلك في البلدان الشيوعية والأمم مابعد الاستعمارية التي تأسست في «العالم النامي»، كان العمال الفقراء والنساء والشعوب الأصلية وثقافات «الأقلية» والمجتمعات الريفية والجماعات الفلاحية والطبقات الدنيا مستهدفة بالتخليص على يد إرسالية قوة الحديث .(Chakrabarty, 2000; Haebich, 1992)

في صياغة مهلكة لهذه النزعة التخليصية، التي تدعمها بدءاً من أواخر القرن التاسع عشر النظريات الاجتماعية الداروينية عن الانتقاء العنصري، «يُحكَم» على الباقين من الناس بأن يختفوا ـ وهي أسطورة حولتها الحركات العنصرية وحكومات الدول في القرن العشرين إلى برنامج عمل (McGregor, 1997) وحولتها نازية أواسط القرن العشرين إلى برنامج إبادة عرقية. ولكن للرعب والاطمئنان إلى التقدم ثمنهما على المستفيدين منهما والضحايا معاً: فإذا كانت المحرقة نتاج **العقلانية البيروقراطية الحديثة** (Bauman, 1989)، فقد كان ومازال

يُزعم أن للفاشية إغراءها الثقافي كحركة **مضادة للحداثة** على نحو جلي. وكوعد بالتحرير ليس فقط من الكوارث السياسية والاقتصادية الكبرى للأزمنة الحديثة بل أيضاً من خطى التغير الذي لا يكل وابتذال **الحياة اليومية الحديثة**، تشترك الفاشية بدافع ثقافي رجعي مع حركات الأصليين في عموم أرجاء العالم التي تؤمثل ما شاءت من «التقاليد» التي تطرحها باعتبارها غير حديثة وغير غربية ـ ومن ثم تعيد التأكيد على أسبقية هذه الأخيرة (Sakai, 1997).

انضمت حركات الأصليين إلى كلٍّ من الفاشية والشيوعية **في** إدانة **الحداثوية** الفنية باعتبارها «أجنبية» و«منحطة» و«بورجوازية» و«نخبوية» أو بوصفها جمعاً لكل هذه. وبالإحالة حصراً إلى الأدب التجريبي والفن الذي أُنتج بين ثمانينيات القرن التاسع عشر وأربعينيات القرن العشرين ـ بأطوار تتفاوت قوتها في أوروبا بواكير القرن العشرين وروسيا وشرق آسيا وأميركا أواسط القرن العشرين التي جذبت الناس من عموم أرجاء العالم إلى «المدن الكبرى» الحديثة في باريس وبرلين وشنغهاي ونيويورك ـ تُفهَم الحداثوية على نطاق واسع بأنها التزام بإهمال التقليد وانتقاد جميع الأعراف السائدة في التمثيل. مع ذلك حتى داخل **الحداثوية الإثباتية**، هناك إحساس بالخسارة والتبديد يخامر الحديث منذ انطلاقه: في مقالة بودلير الشهيرة عن «فنان الحياة الحديثة» (1845) تلبث أشهر الفقرات عند «الزائل، المنفلت، العرضي»، وحلم بحياة تقطر «الأبدي من الانتقالي» (Osborne, 1996). ولعل الفنون التي أوشكت أن تحقق هذا الحلم ظهر أنها الفنون التي خلقتها **التكنولوجيا الحديثة**، والتصوير، والسينما، أي الفنون الحديثة تماماً التي يحتقرها كثير من **النقاد الحداثويين** لتيسرها أمام ثقافة الحشد وصلاتها بتقاليد السحر الشعبية القائمة على التراث الشعبي والحكايات الخرافية والمتنوعة والحسية. مع ذلك أعطت هذه الصلات السينما بالذات قوة نقدية. وتتمثل واحدة من أكثر الصور بقاءً من السنوات الأخيرة **للحداثوية**

العالية في صورة «الرجل الصغير» المرن الذي علق في ماكنة الإنتاج الجملي ـ وقد مثله تشارلي شابلن في **الأزمنة الحديثة** (1936).

لم تفقد الاستعمالات الاستهجانية البسيطة «للحديث» في أن يعني التردي قوتها. مثلاً، أثبتت الشكاوى من الآثار الرديئة للحداثة على الإناث أنها باقية، بالإضافة إلى الثناء على «الفتاة العتيقة الطراز» ـ «أنت. . . لست امرأة حديثة؛ ليس لديك أجنحة على كتفيك، ولا ذبابة على قلنسوتك؛ بل تحبين المكوث في البيت» (1753). لقد خلقت المرأة فضيحة كعلامة على التغير الاجتماعي: فالمرأة المنادية بحق الاقتراع في أواخر القرن التاسع عشر، والشابة اللعوب في بواكير القرن العشرين، والمرأة المتحررة التي ترتدي هندامها الجديد في أواسط القرن العشرين، كلهن أثرن القلق بشأن المستقبل في بيئات كانت تسيطر عليها سابقاً الطبقة الوسطى الغربية البيضاء، التي ظهرن فيها في البداية. ويكمن عنصر معقد آخر لدى «الحديث» في قدرته على تمثيل ما قد يكون عمليات بطيئة طويلة المدى في التحول كسلسلة من الصدمات المفاجئة الحادة ـ كل صدمة منها جديدة، ولكنها تكرر شيئاً سبق أن حدث من قبل. تنكمش أهمية الحديث، بتصييره عادياً مثل **الزي الحديث** في الثقافة الاستهلاكية حتى يصبح، كما يلاحظ رايموند ولیامز (Williams, R., 1976: 208)، «معادلاً للمحسَّن»، ليغدو موضوعاً للسخرية: «صبت المغسلة السلام والطمأنينة بما يملأ البيت راحة حديثة» (إدنا سانت فنسنت ميلاي).

في أواخر القرن العشرين، فقد «الحديث» إلى حد كبير معانيه الإيحائية بصدمة المستقبل والقطيعة التاريخية، وأصبح في الاستعمال مجرد مصطلح فترة يدل على تقليد أسلوبي ثابت بأصوله في الماضي (**النحت الحديث، الرقص الحديث، الجاز الحديث**). مع ذلك، أصبحت «الحداثة» أرضاً خصبة للابتكار في التاريخ الثقافي والنظرية (Benjamin, 1973; Berman, 1982; Kern, 1983)، ليس أقله لأن

العلوم الحديثة مثل الأنثروبولوجيا والتاريخ قد شكلتها حداثة نزعة مغامرة توسعية وأيديولوجيات الزمان (Thomas, 1989). وتم إحياء مشكلة تعريف الحديث في النقاشات حول **مابعد الحداثية**، وعبَّدَ نقد الحكايات التاريخية «الغربية» المتركزة حول أبطال ذكور بيض الطريق لتفسيرات بديلة **للتجربة الحديثة** كما عاشتها على هامش هذه الحكايات النساء (Felski, 1995) والمستعبَدون والمستعمَرون (Gilroy, 1993a; Hall, 2002)، وفي مدن ومراكز ثقافية بمعزل عن الغرب (Baykam, 1994; Harootunian, 2002; Lee, 1999) حيث كانت ومازالت «صدمة» **الحداثة الرأسمالية** في أوجها. وفي بواكير القرن الحادي والعشرين، ربما كانت أكثر التجارب المثمرة في التفكير بالحداثة تظهر في أجزاء من العالم حيث يستعيد «الحديث» استواء الأضداد فيه ـ ومن ثم شيئاً من وعده.

ميغان موريس وناوكي ساكاي

انظر أيضاً: **البيروقراطية**، **التطور**، **التنمية**، **الغرب**، **المحرقة**، **اليومي**.

الحراك (Mobility)

نحن نفكر بالحراك بوصفه في الأساس خاصية للحياة، ولاسيما عند الناس الذين ينتقلون (استناداً إلى ظروفهم) من منزلتهم الاقتصادية أو مكان أصلهم. وقد ظهرت الكلمة للمرة الأولى في القرن السادس عشر لوصف تجمعات الناس التي قُدِّرَ أنها خطيرة. واختُصِرَ المصطلح اللاتيني (mobile vulgus) في أواخر القرن السابع عشر بصيغة (mob) (=الغوغاء)، أي «الحشد الفوضوي» أو «الكثرة المتقلبة» التي يشكل سخطها خطراً على أرستقراطية الكنيسة أو الدولة. وتحولت كلمة (vulgus)، بمعنى المشترك، إلى (vulgar) (أي شعبي، مبتذل) وتبلورت (mobile) لوصف القدرة على الحركة أو

التغير. ومن هذا جاء النعت الوصفي متحرك (mobile) أو قابل للتحريك (movable)، والحراك (mobility)، وهو مصطلح كان يصف آراء الحشود، وبعدئذ سلوك الأفراد، وأخيراً، خواص الأشياء.

ح

لقد كان الناس الموصوفون بألفاظ الحركة والحراك عرضة لإثارة المخاوف الأخلاقية في الأزمنة الحديثة. فقد كان يُنظر إلى المتشردين والمهاجرين في الولايات المتحدة، والغجر واليهود في أوروبا، في أواسط القرن التاسع عشر بوصفهم تهديداً للنظام الاجتماعي ويخضعون لإدارة قانونية وسياسية خاصة (Cresswell, 2001). من كان يجتاز الحدود وماذا؟ تستمر المنازعات حول التمييزات بين الناس، وبين الناس والأشياء، في إزعاج ممارسات الحكومة والشركات في الوقت الحاضر. يعبِّر «الحراك» عن معان مختلفة، وأحياناً متناقضة، تكمن وراء أكثر معتقداتنا جذرية بخصوص التطور، والحرية، والفرادة، والسلطة.

وقد عزز القانون والأيديولوجيا والتجارة من معنى الحراك باعتباره صالحاً كلياً، ولم يُنكَرْ إلا في الموضوعات الإشكالية. وتعني القدرة على **التحريك** أداء واجب عسكري، أو التحفيز الذي يثيره الطموح أو القصد؛ ويصف **المجمَّد** (immobilized) الناس الذين يغلبهم الخوف أو الفقر أو العجز. ونحن نتحدث عن **الحراك الصاعد** بوصفه المواقف والفرص التي تمكِّن الفرد من أن يكون أكثر ثروة، و**الحراك النازل** بوصفه العملية التي ينتقل بها الأفراد أو الجماعات إلى الإفقار. يهيمن الأول على حكايات الثقافة الغربية، ويشكل الأفلام، والسير، والممارسات الاجتماعية، والأحلام الشخصية لقسم يتزايد من سكان العالم. ويصوِّر الفكر الليبرالي الجديد الحراك باعتباره تحدياً أو خاصية فردية، أما الحراك النازل فهو «خطأ» الفرد الذي يتورط فيه. وبتأكيد الإعلام على الإنجاز والإخفاق من حيث هما مصادفتان فرديتان، غالباً ما يعمّي على تأثير الأنظمة الاجتماعية

والقانونية في سياسة الحراك. وهكذا غالباً ما يُدهِش الحراك الأفراد والعوائل التي تجرب الحراك النازل.

بينما يبدو أن «للحراك الصاعد» و«الحراك النازل» معاني وقيماً واضحة، ينطوي **الحراك الجغرافي** على اقترانات أكثر جمعاً للأضداد. فلكون الحراك يقترن بتحسين المنزلة، فقد أصبح حقاً فردياً منشوداً على نطاق واسع، يؤثر في الهجرة، وسياسات الحدود، والكثافة الحضرية في الوجهات المنشودة. ولكن ليس من الضروري أن يحظى المهاجرون أو اللاجئون بوجاهة أكبر في موقعهم الجديد. بل يتعرض كثير منهم للازدراء لاقترانهم بمناطق فقيرة، بصرف النظر عن منزلتهم الفردية. وسواء أتركوا وراءهم الفقر، أم كارثة طبيعية، أم اضطهاداً سياسياً، فإن كثيرين يدفعون ضريبة ذلك من مكتسباتهم الاجتماعية أو غيرها. هنا تلتقي المعاني الاجتماعية والجغرافية في ما سمته دورين ماسي بـ «هندسة السلطة» (Massey, 1994). إذ تبرهن السلطة الباقية من «هندسات السلطة» هذه في الجيشان الحديث للهجرة العالمية استمرار تراتب الثقافتين الدولية والمحلية.

ويشير المعنى الثالث «للحراك» إلى الصفات الجسدية ويذكرنا بمن لا يستطيعون الحركة من دون معونة اصطناعية. فلافتقار «القادرين على نحو مختلف» إلى الحراك في أجزاء من أجسادهم، فقد أصبحوا جماعة يرتفع صوتها باستمرار مدعية أن سياسيات اجتماعية أفضل من شأنها أن تسمح لهم بحراك أكبر. وتصير هذه حاجة اضطرارية حين تُختزَل الموارد الاجتماعية للناس العجزة ويتم عزلهم أو إكراههم على مغادرة منازلهم للعثور على الرفقة والعناية (Butler and Parr, 1999).

طوال القرن العشرين، كثّف التغير التكنولوجي ما سماه رايموند وليامز **خصخصة الحراك**، خالقاً الأدوات لزيادة حراك الأفراد وارتباطهم (الهواتف، السيارات) أكثر من رفاهية الجماعات

(القطارات، الفضاء العام). وتم نقل الروابط الاقتصادية والأخلاقية بين الحراك والتحسين إلى تكنولوجيات الاتصال والمعلومات، حيث جعلت الاتصالات البعيدة المعلومات تتحرك أكثر من الناس. وفي السبعينيات، ادعى المدافعون أن تقنيات الاتصالات الأسرع والأكثر حراكاً من شأنها أن تخلق عالماً أكثر ديمقراطية، وأن الحراك والنمنمة غلبا على تقدم إعلام الاتصالات ولكن ليس بالضرورة مع تحقيق ذلك الأثر. وفي الوقت الحاضر يمثل الهاتف الخلوي تركيباً من الترابط والفاعلية والحرية، وهي نظرة تم الاحتفاء بها في الأفلام والتلفاز والإعلام (حيث يشير رميه بعيداً إلى تحرر جريء ولكن مؤقت من القيود). وحولت **الهواتف النقالة** (mobile phones) التفاعلات الاجتماعية والشخصية وسرّعت من خطى ظروف العمل في كثير من المهن. وزادت النمنمة والاسترقام (digitalization) في الإعلام من التراكم الرأسمالي السريع، والاتساع عبر الدول، والمضاربة المادية، والإخفاقات الاندماجية الضخمة. وخلقت الاتصالات الرقمية البعيدة روابط جديدة للمعلومات والاتصالات بين الجماعات البديلة والمشاكسة، في حين فاقمت الخصخصة في الحياة اليومية والسياسية (Morley, 2000; Myerson, 2001).

الحراك الاجتماعي، والحراك الجغرافي، والحراك الجسدي، وحراك رأس المال، والمعلومات، وبضائع أخرى: يعكس كلٌّ منها آثاراً اقتصادية وثقافية متصارعة. ويُدافَع عن الحراك على نطاق واسع باعتباره خاصية إيجابية في قوة العمل، لكنه يمكن أن يقلص استقلال المستخدَمين، ويعرضهم إلى تفرقات غير مرغوبة يمكنها أن تبدد جذورهم الشخصية. وفي حين يتم تحرير رأس المال والمعلومات باستمرار من السياقات المكانية، فإن كثيراً من المستخدمين يظلون مشدودين في وظائف بائسة الأجور خطيرة وراء خطوط التجمع أو الشاشات. ويتيح الهاتف النقال الكلي الحضور للناس أن يتناقشوا من أي موقع. مع ذلك يسمح الهاتف النقال للحكومات والشركات أن

تستخدم مناهج الإشراف الشامل لتحديد موقع المعلومات والحصول عليها عن أي مستخدم للهاتف. وفي كل حالة من هذه الحالات، تنقلب الرابطة بين الحراك والحرية ضد مستخدميها، أو هي «تنعكس» على حد تعبير مارشال ماكلوهان (McLuhan and McLuhan, 1988)، وتفاقم الصراعات كما تفاقم الروابط بين الحراك والاستقلال. ويستحثنا التيار التجاري السائد على اعتناق حراك متزايد في المعلومات والموضوعات والناس، ولكن يجب أن نعرض هذه الفكرة إلى مزيد من التمحيص النقدي.

ح

جودي بيرلاند

انظر أيضاً: **الاتصال، الإعاقة، الفضاء، وسائل الإعلام.**

الحركات (Movements)

مثل كثير من المصطلحات التي تقتضي معنى سياسياً خاصاً، لمصطلح **الحركة** معانٍ عامة متشعبة: جزء من سمفونية، وتحويلة، وتغير عبر المكان والزمان. وهذا المعنى الأخير يجتمع بفكرة الإستراتيجية أو القصدية، ليعني الآن انضمام الأقلية أو الجماعات المهيمن عليها. لقد أعادت حربان عالميتان تشكيل الحدود السياسية، وبزغت شمس الديمقراطية، لكن جماعات الأقلية مازالت تناضل في بلدان في أميركا الشمالية وبريطانيا لتحقيق الحقوق نفسها ومعايير العيش كما في الجماعات الاجتماعية المهيمنة. بدأت «الحركة» تشير بالذات إلى جماعات من الناس تنضم إلى بعضها بحثاً عن تغيير سياسي أو اقتصادي أو ثقافي، وعلى الخصوص تغيير اجتماعي (Smelser, 1962). في أميركا، أوحت **حركات الحقوق االمدنية، والسلطة السوداء، والحركة المضادة للحرب، وحركة الطلاب، والنساء، والبيئة، وحركة المستهترين**، بلقب جديد: وهو **الحركات الاجتماعية**. وفي الوقت نفسه، واصلت الشعوب المستَعمَرة،

ولاسيما في القارة الأفريقية، تغيراً سياسياً جذرياً بوصفها **حركات شعبية ثورية** (Andrews, 1983). وساعدت وسائل الإعلام العالمية كلتا الجماعتين على معرفة كل منهما بفعاليات الأخرى ونجاحاتها؛ وسرعان ما تماهت جماعات مابعد الاستعمار والأقليات داخل الديمقراطيات الواسعة ببعضها وتخيلت وجود «حركة» على نطاق عالمي «لتحرير» جميع الشعوب الخاضعة.



اختلفت «الحركات» الجديدة عما سبقها من حملات كانت تهدف إلى التعبير عن توافق سياسي، باستخدام أشكال من الكلام تمتاز بالجرأة والتماشي مع الإعلام، من البذاءة والعنف الانتقائي إلى إحراق الصدريات وتبني أشكال مسعورة من الملابس. وغالباً ما كانت **الحركات الاجتماعية الجديدة** (Touraine, 1985) ترفض أو تقدم مراجعة للنظريات السياسية التي سبق أن هيمنت، وبخاصة الليبرالية ودبلوماسية الحرب الباردة وأدوار الجنس الراسخة. وخلافاً للحملات السابقة ـ مثلاً: المطالبة باقتراع النساء، الذي كان أمراً يتوافق مع المثل الديمقراطية فأرادت لها أيضاً أن تمتد إلى النساء ـ كان لدى الحركات الاجتماعية الجديدة مطالب أكثر عمومية: من أجل الظهور، وأن تقوم بأشيائها الخاصة، والتحرر من الطغيان الجنسي، وامتلاك حق تقرير المصير في كل طريقة. كان هدف الحركات الاجتماعية الجديدة يكمن في التغلب على المواقف السائدة بقدر ما يهدف إلى السيطرة على جمهور الناخبين وتغيير ممارسات الدولة الإدارية. والحقيقة أن كثيراً من المراقبين والمواطنين لم يقبلوا الحركات الاجتماعية الجديدة كنظام سياسي مناسب، إما لأن مطالبها لها علاقة وثيقة بالقضايا الاجتماعية والثقافية «الخاصة» في الظاهر (الجنسية، الأساليب العرقية، مشاعر الاستعباد) أو لأن أنماط خطابها كان يُنظر إليها باعتبارها عدوانية وغير تواصلية بشكل مقصود، أو غامضة من ناحية الاستقامة الذاتية.

لم يكن واضحاً أي الحركات كانت تقوم بالتمثيل، وكيف كان

هذا التمثيل، وكان هذا مصدر قوة هذه الحركات وضعفها معاً (Snow [et al.], 1986). فبادعاء هذه الحركات أنها تتحدث نيابة عمن لا يستطيعون الحديث عن أنفسهم، إما لأنهم كانوا يخافون أو لأنهم لم يدركوا أصلاً أنهم كانوا مضطهدين، تمكنت هذه الحركات بسرعة من شدّ الانتباه العام إليها، حتى مع غياب التماسك الواضح. ولكن من ناحية أخرى، كان المتعاطفون الذين اختلفوا حول بعض الأفعال والمطالب قد استُبعِدوا بسهولة من صنع قرار الحركة، إذ تحولوا إلى أدوات للمعارضة، أو الوعي الاستعراضي الزائف. ولأن الحركات الاجتماعية الجديدة أقامت دعاواها على السمات الجوهرية للمضطهدين ـ العرق والجنس والجنسية والتجربة المناطقية والدين والفئات العمرية ـ فقد أغرقت باستمرار في نقاشات عمن كان يعبر أكثر عن النسخة الصحيحة للتجربة الاجتماعية ذات العنوان (الهوية)، وكان الداعمون المحتملون من «الهويات» الأخرى حائرين كيف يقدمون العون **لجماعات الحركة**.

ح

تنطوي فكرة الحركات على معنى الانتقال من مكان إلى آخر. وترى الحركات الاجتماعية الجديدة بشكل عام إما أن نوع الشخص لديها قد أُهمِلَ أو «هُمِّش»، ويحتاج إلى أن يُنقَل إلى «المركز» أو «يُجعَل» مرئياً، كأنما على مسرح؛ أو هي ترى أن نوع الشخص لديها قد أُجبِرَ على التناغم مع ثقافة غريبة وعدوانية، ومعنى هذا أنها أكرهت على «التيار السائد» على حساب مزاياها الثقافية أو التاريخية الحقيقية التي انتُقِصت قيمتها. هنا كان الحل يتمثل في السماح بفضاءات شبه منفصلة، كما في برامج الظهيرة المدرسية المتركزة حول أفريقيا، أو السماح بالظهور في الفضاءات السائدة، أي على الملأ في زي متميز تاريخياً أو ثقافياً؛ مثلاً معارك السيخ والمسلمين لارتداء أغطية الرأس التي تقتضيها التكليفات الدينية، أو سعي الأفارقة المشتتين لأن يُسمح لهم بارتداء الأشرطة أو ملابس «الكنتي» البراقة التي لا تنسجم مع معايير الملابس المشتركة.

انبثقت الحركات الاجتماعية في سياق مفاهيم جديدة، استفادت منها، عن كيفية عمل المجتمع. وبرغم أنها ورثت الفكرة التطورية عن كون العالم يتقدم بوجه عام (ويتحرك إلى الأمام)، فإن استعمال الهوية الشخصية، والتركيز على قضايا تقرير المصير الثقافي والاجتماعي ذاتياً، قد أوحى بأن الإجراءات الاقتصادية لم تكن المنطقة الوحيدة للتوافق السياسي. وكانت الحركات الاجتماعية، بتركيزها على تقرير المصير الجماعي، وخلق العلاقات الإنسانية الإبداعية المتسامحة، مدينة أيضاً لتحليل الطبقة الماركسي. وهذا ما أفضى إلى حركية متناقضة غالباً ما فاقمت الخطوط الطبقية التي حاولت خرقها. على سبيل المثال، اعتقد نشطاء المستهترين أن رهاب المثيل كان يُكرِه السحاقيات والمستهترين على تركيز حياتهم الاجتماعية داخل حواجز، وقلة منها هي ملك جماعي. ومن شأن الملكية الجماعية أن تتوجه إلى هذه الخصائص المحددة للحواجز وأن تفضي إلى مثاقفة قيم جديدة يمكنها أن تساعد في تقليل رهاب المثيل، لكن من شأن هذا في الوقت نفسه أن يثلم الحاجة إلى مثل هذه المؤسسات الجماعية. وعلى النحو نفسه، كانت **حركة الحقوق المدنية السوداء** يتقاسمها استواء الأضداد حول دور الناس في المجتمع والاقتصاد السائد. أراد النشطاء الاندماج على جميع المستويات ـ المدارس ومواطن العمل والأماكن الاجتماعية ـ لكن هذا جاء على حساب حيوية الأعمال التي يملكها السود. وبسبب ادعاء الحركات الاجتماعية بالمواطنة داخل أممها ومجتمعاتها والنفور منها في وقت واحد، فإنها سرعان ما تفككت في اللحظة التي انتصرت فيها على الاضطهاد.

سندي باتون

انظر أيضاً: **الاشتراكية، الجذري، الشتات، النسوية، الهامشي.**

الحرية (Freedom)

في استعمالها الاعتيادي السائر تعني **الحرية** غياب القيود والتحديدات. ويكون الأفراد أحراراً حين لا يوقفهم أحد عن متابعة أهدافهم أو القيام بما يرغبون في القيام به. «إذاً، تكمن الحرية في هذا، أي في قدرتنا على أن نتصرف، أو لا نتصرف، بحسب ما نختاره أو نريده» (Locke, 1690). وتمثل العبودية، التي يكون فيها الفرد مملوكاً لشخص آخر يفعل ما يأمره به الثاني، نقيض الحرية. والسجناء، الذين يبقون رهائن، أو يوثقون بالأغلال ويربطون بالقيود التي يفرضها الآخرون عليهم، ليسوا أحراراً.

ح

وربما لا يكون الأفراد قادرين على القيام بما يرغبون في القيام به بسبب عقد ورهابات راسخة، أو بسبب ترددهم، أو افتقارهم إلى الانضباط الذاتي والاندفاع. فيكون هؤلاء الأفراد أحراراً بمعنى أن لا أحد يوقفهم عن القيام بما يرغبون في القيام به، لكنهم غير قادرين على الاستفادة من حريتهم. ولهذا يقال إنهم **أحرارٌ موضوعياً**، لكنهم ليسوا **بأحرار ذاتياً**؛ فلديهم **حرية قانونية وسياسية** ولكن ليست **حرية أخلاقية أو نفسية**.

قد لا يتمكن الأفراد من الالتزام بالفعاليات التي يختارونها بأنفسهم بسبب افتقارهم إلى الموارد. فقد يرغبون في الذهاب إلى الصين، لكنهم يفتقرون إلى الأموال لدفع ثمن الرحلة. ويرى التحرريون وبعض الليبراليين أن غياب الموارد لا يؤثر في حريتهم، لأنه ما من أحد يمنعهم من الذهاب إلى الصين. وكون حريتهم بلا قيمة عندهم أو كونهم غير قادرين على ممارستها لا يعني أنهم لا يمتلكون الحرية. ويرى الاشتراكيون وآخرون من اليسار أن الحرية الشكلية الخالصة التي لا يمكن ممارستها ليست بحرية فعلاً، وأن الأفراد المعنيين لا يختلفون عمن احتُجزوا رهائن أو مُنِعوا من الذهاب إلى الصين. وبرغم أن النقاش بين الفريقين ذو طبيعة لغوية

خالصة على مستوى ما، فإن له جذوره العميقة. فالحرية، عند التحرريين، هي شرط أو وضعية؛ وهي عند الاشتراكيين قوة أو قدرة فاعلة. كما يختلف الاثنان أيضاً في نوع المجتمع الذي يفضلونه. عند التحرريين، يكون المجتمع حراً إذا تمتع أعضاؤه بنظام واسع من الحقوق للقيام بما يرغبون في القيام به. وعند الاشتراكيين، لابدّ أن يضمن **المجتمع الحر** الموارد المطلوبة لجميع أعضائه أيضاً.

في اللغة الإنجليزية لدينا كلمتان تدلان على الحرية: (freedom) المشتقة من الإنجليزية القديمة (fréodóm)، و(liberty) المشتقة من الكلمة اللاتينية (libertas) (Berlin, 2002). وبرغم أن الكلمتين تتبادلان المواقع في الغالب، فإن هناك فروقاً مهمة في ظلال المعنى بينهما. فمصطلح «الحرية» (Freedom) أوسع بمعنى أنه في حين يمكنه أن يحل عموماً محل مصطلح «التحرر» (Liberty) من دون أن يفقد شيئاً من معناه، فإن النقيض لا يصح. يستعمل مصطلح (Freedom) على العموم في السياقات الفلسفية والأخلاقية، ويستعمل مصطلح (Liberty) في السياقات القانونية والسياسية. ونحن نتحدث عن **حرية الإرادة**، ولكن ليس عن تحرر الإرادة، وعن «الحرية الأخلاقية والنفسية»، ولكن ليس عن التحرر في **أشخاص الفكر الحر، وحرية المدينة، والمقاتلين من أجل الحرية، ومراكب الحرية**... إلخ. وخلافاً للإنجليزية، تمتلك الفرنسية كلمة واحدة هي (liberté)، والألمانية أيضاً (freiheit). وهذا لا يعني أن الناطقين بالفرنسية أو الألمانية غير قادرين على التعبير عن الأفكار والتمييزات التي تتوفر بيسر نظائرها في العالم الناطق بالإنجليزية. فهم إما أن يوسعوا معنى الكلمة المتاحة لديهم أو يضيفوا لها صفة مناسبة.

تحظى الحرية بالتقدير لأسباب كثيرة. فهي تُفترض كشرط طبيعي لجميع الكائنات الحية، وفي المقدمة منها الإنسان. لذلك لا تحتاج الحرية إلى تبرير؛ بل القيود عليها وحدها هي التي تحتاج إلى تبرير. فالكائنات الإنسانية مقدسة، وغايات في ذاتها، والحرية هي

شعار كرامتها ومصدر احترامها لذاتها وكبريائها معاً. وتحظى الحرية بالتقدير أيضاً لأن الكائنات الإنسانية يمكنها أن تكبر حتى تبلغ منزلتها الكاملة فقط عن طريق القيام باختياراتها، وممارسة أحكامها، والتعلم من أخطائها. والحرية هي التي تنمِّي الإبداعية والفردية، وتستكشف مناطق المعرفة غير المطروقة، وتجترح الأفكار والابتداعات الجديدة، وهي المصدر الرئيس للتقدم الإنساني (Cranston, 1967; Gray, 1990).

وما دامت أفعال الفرد تؤثر في الآخرين وتحد من حريتهم، فإن الحرية لا يمكن أن تكون مطلقة أبداً. إذ يبتكر كل مجتمع منظومة من الضوابط، فيعتمد على أشياء مثل الأعراف الاجتماعية، والقواعد الأخلاقية، والرأي العام، والقوانين التي تقويه. في المجتمعات التقليدية المترابطة، تكون قوة الرأي العام، والعادات الاجتماعية، والضغط الجمعي من الضخامة والكبر بحيث لا تكاد توجد حاجة إلى قوانين مشفرة شكلياً. وفي المجتمعات الحديثة، يؤدي القانون دوراً أكثر فاعلية بكثير، ولهذا السبب نعرِّف الحرية ونناقشها في ضوء العلاقة به. فالدولة هي موضع تقدير وخوف معاً، وتتعرض قواها للقيود الدستورية.

ولا يبدو أن من السهل تحديد مدى الحرية التي ينبغي أن يتمتع بها الأفراد (Raz, 1986). يرى التحرريون أن الحرية لا ينبغي أن تحدَّد إلا حين يكون من المحتمل أن تلحق الضرر بالآخرين. ولكن ليس من السهل تحديد الضرر. فضلاً عن ذلك، فإن أغلب المجتمعات تمنع التعري أمام الملأ، وإظهار العورة، حتى وإن كان ذلك لا يلحق ضرراً واضحاً بالآخرين. كما إنها تمنع بيع أطراف الجسد، وإدمان المخدرات، وتشويه الذات، بل تمنع الانتحار المعلن، حتى وإن كانت هذه الفعاليات لا تلحق الضرر إلا بالأفراد الذين يقومون بها.

الحرية قيمة مهمة، لكن القيم الأخرى مهمة أيضاً مثل المساواة والعدالة والانسجام الاجتماعي والأخلاقية العامة. وهذه القيم تتناقض مع بعضها، فيحتاج كل مجتمع إلى تحقيق نوع من التوازن العملي بينها في ضوء تقاليده الأخلاقية، وظروفه، وثقافته العامة. وبرغم أن جميع المجتمعات تحتاج إلى أن تُظهِرَ حداً أدنى من الاحترام للحرية الإنسانية كما تتجسد في الإعلانات العالمية لحقوق الإنسان، فإن بناها الأخلاقية والسياسية محكومة بالتنوع.

ح

بيكو باريك

انظر أيضاً: **حقوق الإنسان، الفرد، الليبرالية.**

الحشد (Mass)

في بواكير العصور الوسطى، كان **للحشد**(*) معنى طقوسي ديني وحسب. ولكن في وقت مبكر منذ القرن الرابع عشر، صار يأخذ، في حقول متشعبة كالرسم والاقتصاد العسكري والبلدي، معنى تكوين القطع المفردة أو جمعها معاً. وبحلول القرن الخامس عشر، تغشاه بعض الغموض، فصار يشير إلى «كمية مادية لا شكل لها» و«نوع من المادة قابلة للتشكيل». وفي القرن السابع عشر، كان يشير إلى «عموم الإنسانية؛ أي المتن الأساسي من عرق أو أمة»، وفي

(*) على القارئ العربي أن يتصور أن هذا المصطلح من أكثر المصطلحات تكراراً كمفهوم، وأقلها كلفظ. والسبب في ذلك هو التعدد اللفظي الذي اعترى المصطلح في تعدد الحقول الدلالية. فمصطلح (mass) يترجم في مجال الإعلام (بالجماهيري)، وفي الاقتصاد (بالجملة)، كما في الإنتاج الجملي، وفي الفيزياء بالكتلة، وفي الدين بالقداس... إلخ. ولهذا السبب فإنه لم يحظ كمفهوم بالتحليل الدقيق، خارج إطار التمجيد الأيديولوجي للجماهير. وبغية توحيد التعدد الاصطلاحي في دلالة مفهومية واحدة، فقد أردت تعريبه بصيغة الحشد. ولمعرفة البعد الاتصالي للحشد في الثقافة العربية الحديثة، وخاصة في العراق، انظر: **سعيد الغانمي**، **مائة عام من الفكر النقدي** (دمشق: دار المدى، 2000)، ص 33 وما بعدها.

بواكير القرن الثامن عشر، صار يُطلق على الكائنات الإنسانية، وبخاصة «عدد كبير... تجمعوا في فضاء ضيّق» أو «كثرة من الأشخاص يتهيأ أنهم يكوِّنون تجمعاً تضيع فيه فرديتهم». ولم يبق سوى خطوة صغيرة لمطابقة الحشد، في بواكير القرن التاسع عشر، لا بالسكان بأسرهم، بل «بالرتب الشعبية أو الدنيا».

ح

في البداية يبدو المصطلح وكأنه مصطلح وصفي فقط، يشير إلى كيان جوهري، مثل حشد كبير من المادة، أو عدد كبير من الأشخاص تجمعوا معاً. على أنه يمتلك أيضاً بعداً تقييمياً قوياً. إذ تنطوي أكثر الاستعمالات في الجوهر على فكرة أن طريقة الانخراط في حشد تعني فقدان الفردية. ولهذا الاهتمام جذوره التاريخية العميقة. ففي وقت مبكر منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر، كان هناك قلق بأنه حين تتقدم «الحضارة»، تنتقل السلطة باستمرار من الفرد إلى الحشد، أي إلى النقطة التي يضيع فيها الفرد في المجموع. فلكي تكون عضواً في **مجتمع حشد**، أو **ثقافة حشد**، يعني أن تتوجه إليك أيضاً أنظمة قوية في الاتصالات وإعلام الحشد؛ وحينئذ يكون السؤال إلى أي مدى، في هذه الظروف، يستطيع الناس أن يظلوا يمارسون ملكاتهم العقلية على نحو سليم.

في مثل هذا المجتمع غالباً ما يُزعَم أن حشد الناس تفسدهم مداهنات ثقافة الحشد وقد تتحكم بهم دوافعهم المستثارة أكثر من أي تقاليد عقلية. وعند شراح النخبة الثقافيين، تتمثل المشكلة التي يثيرها **تحشيد** المجتمع في أنه يهدد بتدمير الأساس الذي تقوم عليه تقاليد التنوير في الفكر النقدي. وتقوم هذه التقاليد على فكرة الفرد الواعي بذاته الذي يتخذ قراراته العقلية عن دراية. وفي المقابل، يُنظر إلى **الحشود** باعتبارها لاعقلانية، تسهل السيطرة عليها، وتحكمها انفعالاتها، وهي عرضة حقاً لأشكال من هستيريا الحشد، والأولى أن تحللها حقول مثل **علم نفس الحشد**.

والحديث عن نشأة مجتمع الحشد يعني أيضاً الإشارة إلى العمليات الأساسية في نشأة الحداثة. وكل السمات المكوِّنة لما صار يُفهَم بأنه «تحشيد» ـ كالتعمير والتصنيع وإضفاء الطابعين التجاري والمعياري ـ هي مركزية في انبثاق ثقافات الحشد في الحداثة. وكان الموطن (غير) الطبيعي لكل هذا يكمن في المدينة، التي تورمت بحشود مغتربة ومستلبة من أولئك الذين نُقِلوا من جماعاتهم الآمنة ذات الماضي الريفي، وصاروا عرضة للانفعال، في بؤسهم واختلاطهم، لقوة إعلام الحشد الجديدة التي تتلاعب بهم. وبالطبع، غالباً ما يُتصوَّر أن **الحشود المنفعلة** هي الآخرون: الفقراء، الغوغاء، الجموع، غير المتعلمين ـ أي كل أولئك الذين يشكلون نقيض الذكر الأبيض البالغ، المتعلم، من الطبقة الوسطى، الذي يلخص (بطبيعته) تقاليد عقل التنوير. ولقد لاحظ رايموند وليامز مرة أنه ما من أحد من هؤلاء يحب أن يراهم مجرد جزء مكون من حشد، لذلك يجب أن نمتد إلى الآخرين ونعزو لهم كياسة معرفة أنه لا توجد، في الواقع، حشود، بل طرق للنظر إلى الناس الآخرين كحشود وحسب.

عند تقليد طويل من النقاد الثقافيين في المملكة المتحدة يمتد بدءاً من ماثيو أرنولد (Arnold, 1971 [1869]) فصاعداً، كان التحشيد يعني أن التراث «المنتقى» لثقافة النخبة صارت تغلبه الأشكال المصنعة ذات الطابع المعياري من الإنتاج الثقافي الذي حققه التصنيع. هكذا كان يُنظر إلى التجارة باعتبارها تغزو عوالم الفن والثقافة، وتستبدل أنماط الإبداع ذات الطابع الفردي والفني بأنماط تكرارية من **إنتاج الحشد** من البضائع الثقافية ذات الصفة المعيارية. إذاً فقد كان التسويق الذكي يموه على المشابهة الجوهرية لهذه السلع وحسب، ولهذا أنتج أثراً سطحياً من الجدة الأبدية من خلال عملية سماها تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر (Adorno and Horkheimer, 1972) بـ «التفريد الزائف» لثقافة نتاجات الصيغ الجاهزة في الجوهر. وهكذا صار يُنظر إلى تسليع ثقافة الحشد بوصفه إفساداً

لما كان من قبل عالماً أصيلاً من الإبداع الفني، وصار يُنظر إلى المستهلكين بوصفهم مجرد مستقبيلين سلبيين، من السهل على قوى التسويق التجاري أن تتلاعب بهم.

وقد وجد التقليد الأوروبي في التعليق النقدي على تطور ثقافة الحشد تطوراً آخر خلال القرن العشرين في الولايات المتحدة، حيث طوَّر كثير من الباحثين الموضوعة المركزية عن **إنسان الحشد** باعتباره منفتحاً على تلاعب القوى القوية التي تتخطى سيطرته. ومازال هذا الخطاب مفعماً بالحياة، كما يمكن أن تشهده النقاشات المعاصرة عن «الإخراس» المفترض لأشكال ثقافة الحشد العامة. ففي أواسط القرن العشرين، صير مركزياً إلى تعريف ثقافة الحشد، ولاسيما بصورة **استهلاك الحشد**، باعتبارها عالماً أنثوياً ـ عالم الرخيص المخفَّض، «الطائش» وغير العقلي، المكرس لمتع التسوق التافهة، حيث كانت المرأة الحديثة تحكم متفوقة (Huyssen, 1986). وعلى النقيض من كل هذه السلبية، هناك وجهة نظر أخرى أكثر إيجابية، يمثلها أولئك الذين يتابعون وليامز في رؤية الثقافة الشعبية بوصفها تنطوي على بعد ديمقراطي مهم في دفعه (وإن يكن بأشكال ذات طابع تجاري) نحو الامتداد والشمولية.

ح

يمكن القول إن الحداثة كان لابدَّ أن تسمها أشكال الحشد من الإنتاج والاستهلاك الثقافي، اللذين كان إضفاء الطابع المعياري السمة المهيمنة عليهما. وربما تكون هذه العملية قد بلغت نموذجها الأكمل في ما سُمِّيَ بالنمط «الفوردي» في الإنتاج، حيث قال هنري فورد نفسه عن نمط «تي» المبكر من سياراته، بأنه يمكنك «أن تختار أي لون تشاء، مادام أسود»، وحيث الطموح الأساسي، من وجهة نظر المستهلك، كان يتمثل في «الاقتراب من الجونسيين». أما اليوم فإن البائع سيكون سعيداً جداً في تركك تساوم على كثير من الجوانب في مظهر سيارتك الجديدة، وقد يحرص المستهلكون كثيراً على طبع

أذواقهم الفردية عن طريق «الابتعاد» (وليس الاقتراب) من الجونسيين. وكل هذا يشير إلى تغير (أحدثته تقنيات الحاسوب الجديدة) نحو أشكال من التخصص المرن في أنماط الإنتاج ونحو أنماط من التشظي و«التسوق الملائم». وينعكس هذا في النقلة من البث الواسع إلى البث الضيّق، في العالم الذي صارت وسائل إعلام الحشد ربما «أقل» مما تعودت. وتكمن هذه الطريقة (على الأقل في بلدان العالم الصناعية المتقدمة) في الحقبة مابعد الحديثة، بأنماطها مابعد الفوردية من الإنتاج، التي يمكن القول فيها إن عملية التحشيد، ببعض المعاني، صارت تميل إلى العكس. ومرة أخرى لعل أدورنو وهوركهايمر يعتبران كل هذا الإرضاء للزبائن مجرد نمط أكثر تعقيداً من عملية «تفريد زائف» تخفي من خلالها ثقافة الحشد زيفها وفقدانها الأصالة.

دايفد مورلي

انظر أيضاً: **الآخر، الجمهور، الحديث، الفرد، المدينة، النخبة، الإعلام.**

الحضارة (Civilization)

معجم أكسفورد الإنجليزي هو **مشروع حضاري**، يرمي إلى تطوير الاستعمال العام للغة الإنجليزية. تقدم أصوله الاشتقاقية للاستعمال الإنجليزي سمة أساسية من سمات التفكير الحضاري: أي خلق تراثات لا تقتصر على إرساء المعايير، بل أيضاً تحدد الفضاء الثقافي، الذي هو في هذه الحالة، اللغة الإنجليزية. ينبهنا الوعي بهذا الإطار إلى امحّاء التواريخ التعاونية عالمياً التي تشكلت من خلالها حتى الكلمات التي تحتل مركز سلطة العالم. ويقدم **معجم أكسفورد الإنجليزي** تاريخاً حضارياً لمفردة «الحضارة».

وفقاً **لمعجم أكسفورد الإنجليزي**، فقد استخدمت «الحضارة»

منذ أواخر القرن الثامن عشر للإشارة إلى «فعل أو عملية التحضر أو التحضير». و«الحضارة هي أنسنة الإنسان في المجتمع»، كما قال أرنولد عام 1879. ويشير **معجم أكسفورد الإنجليزي** أيضاً إلى استعمال الكلمة منذ أواخر القرن الثامن عشر لتدلّ على «حالة متطورة أو متقدمة من المجتمع الإنساني». وتؤكد الأمثلة على التقاطع بين إمبراطوريات ما قبل الحداثة والمواجهة الاستعمارية. تميز «الحضارة» عند باكل عام 1857 الحضارة المصرية بوصفها حضارة «تشكل مقابلة صارخة مع بربرية الأمم الأخرى في أفريقيا»، في حين تميز «حضارة أوروبا» بسبب «قدرتها على التطور الذي لم تعرفه هذه الحضارات التي نشأت من التربة».

ح

يدشن كتاب **مفاتيح اصطلاحية** لرايموند وليامز ممكنات بحثية وسياسية في داخل هذا المشروع، ويقدم تاريخاً غنياً لكلمات تسمح للمستعملين أن يتذوقوا ويتساءلوا عن معانيها. غير أن هذا أيضاً مشروع حضاري، يعلم القارئ أن يختار تراثاً إنجليزياً من جميع صور ماضينا الممكنة. في **مفاتيح اصطلاحية**، يتابع وليامز ارتباط الحضارة بـ «الروح العامة للتنوير، بتأكيدها على التطوير الذاتي العلماني والتقدمي»، وكذلك «اقتران معناها بالحداثة» (Williams, R., 1976: 58). تصبح الحضارة تمثيلاً «لعملية اجتماعية حديثة برمتها» تشمل (في تفكير جون ستيوارت مل، على سبيل المثال) ازدياداً في المعرفة والراحة الجسدية، واضمحلال الخرافة، وظهور أمم تتحرك إلى الأمام، ونمو الحريات، ولكن أيضاً تشمل «فقدان الاستقلال، وخلق الحاجات السطحية، والرتابة، والفهم الآلي الضيّق، والتفاوت والفقر المدقع» (Williams, R., 1983: 58). ويلاحظ وليامز «لحظة حاسمة صارت فيها الحضارة تُستخدم بصيغة الجمع» (Williams, R., 1983: 59)، بدءاً من الاستعمال الفرنسي في بواكير القرن التاسع عشر. ومنذ القرن التاسع عشر حتى بواكير القرن الحادي والعشرين، وفّر تذبذب كلمة «حضارة» بين الاستعمال بالمفرد والجمع منطقاً

للمصير التاريخي الكلي لبعض السلطات العنصرية والدينية والثقافية.

في أواخر القرن التاسع عشر صارت الحضارة مقولة جوهرية في المناقشات في الأنثروبولوجيا والتاريخ. في الأنثروبولوجيا، اقترن المفهوم بالتمايزات الارتقائية التي تقابل الحضارة بالوحشية والبربرية. وفي التاريخ، كان المفهوم يدلّ على المناطق العالمية التي اقترنت ببناء دول إمبريالية وحدوث تحوّل ديني. وفي أواسط القرن العشرين، عادت المناقشة الإنجليزية - بتأثير من انتقادات النزعة التطورية - إلى المصطلح غير التاريخي ذي الطابع النسبوي عن «الثقافة». وكان اهتمام وليامز بالحضارة يستقي من مشروعه في بث الديمقراطية في فكرة الثقافة. مع ذلك أبقت تراثات غربية أخرى على مصطلح الحضارة حياً. عام 1939، تابع نوبرت إلياس (Elias, 2000) تاريخ التبني الفرنسي والألماني لمفهوم الحضارة. وهو يرى أن المصلحين الفرنسيين استخدموا مصطلح «الحضارة» في أواسط القرن الثامن عشر للتأكيد على أهمية تطوير ثقافة النخبة وسياساتها من داخل العادات المتبعة في عالم النخبة. وفي المقابل، رأى المفكرون الألمان في الحضارة (zivilisation) انفعالاً وتأثراً لا يمكنه أن يحل محل الأخلاقية الأكثر أصالة في الثقافة (kultur). ويستخدم إلياس منظوره الألماني لتقديم تاريخ نقدي **لعملية التحضر**، التي يخلق فيها القسر الذاتي المتزايد في السلوك الإنساني اليومي حداثة غير مريحة ولكنها منظمة. في حين استمر المفكرون الفرنسيون في القرن العشرين يجدون في الحضارة أداة إصلاح منتجة.

لكن لا إلياس ولا وليامز يأخذاننا إلى حافات الإمبراطورية، حيث حدث الجزء الكبير من صنع الكلمة وصنع العالم. فقد مارست الحضارة تأثيراً صريحاً في صنع العالم حين بسط الأوروبيون سيطرة عالمية، منذ أواسط القرن التاسع عشر حتى أواسط القرن العشرين. وقد تمَّ تبرير الاتساع الأوروبي بوصفه مشروعَ حضارة. والحقيقة أنه

حضّرَ فعلاً، بمعنى أنه حمل النخب غير الأوروبية على تبني الأفكار الأوروبية عن الحضارة. واستحوذت النخب غير الأوروبية على الحضارة، فأعادت صياغة المفهوم لتخوض به الصراعات القومية المضادة للاستعمار. من سيرث عباءة الحضارة؟ تبارى المطالبون بالمصطلح وبتراث صنع العالم الذي يتضمنه. توضح هذه الخلافات أن الحضارة تكتسب معانيها من خلال عملية عبور كوني وعملية ترجمة وصراع عابرة للثقافة. وتقتضي متابعة «النظرية المتنقلة» للحضارة الانتقال داخل وخارج بعض البيئات اللغوية وأنماط السياسة الثقافية.

لقد كانت اليابان في أواخر القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين مرتعاً مهماً لترجمات التفكير الحضاري للنزعة التوسعية الأوروبية. وخلال حقبة ميجي (1868 ـ 1912) أصبحت الحضارة الغربية هدفاً صريحاً لإعادة تصوير الدولة المتمركزة حول الإمبراطور، التي تدعم زخم القوة القومية اليابانية وتغذي التوسع الإمبريالي الياباني. وفي سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر، كان المترجمون يعتمدون على أشكال الكتابة الصينية لترجمة الكلمات الأجنبية، إما بإضافة معنى جديد للأشكال (كما في حالة «الحضارة») أو باستعمال أشكال موجودة أصلاً لصياغة كلمات جديدة (مثل «حرية» أو «حق»). ونُقلت كلمة «حضارة» الإنجليزية إلى اليابانية بلفظة (بونمايكايكا)، التي كانت تُكتب بأشكال صينية لكنها انفصلت عن التحديدات اليابانية السابقة والتطابقات مع الحضارة الصينية. فأصبحت الحضارة مشروعاً رسمياً للدولة: كان الكهنة الذين تعيِّنهم الحكومة القومية يبشِّرون في طول اليابان وعرضها بموضوعات تشمل «الحضارة والتنوير». ولم يقبل السكان الريفيون هذا البرنامج بسهولة. فقرن كثير منهم الحضارة والتنوير بالأجانب وبالصورة المرعبة للغريب المتعطش لامتصاص الدماء. أحياناً كانت تُفهم الحضارة زمنياً، كحالة دخلتها مختلف المجتمعات في مختلف اللحظات،

لكنها كثيراً جداً ما كانت تتحول مكانياً، بوصفها صيغة طرحها بناة الأمة الطموحون لتحويل اليابان إلى فضاء مغرَّب. عام 1883، دعا الناقد والتربوي البارز، فوكوزاوا يوكيتشي، إلى أن وجود قصر في طوكيو للإمبراطور أمر ضروري كعلامة على الحضارة والتقدم، حتى تواجه اليابان الأمم الأخرى على قدم المساواة. وقد وصف الحضارة بأنها تطور عالمي لم يكن موقعه الأول في أوروبا إلا بمحض المصادفة؛ واليابان أيضاً تستطيع أن تبلغ هذا الموقع. حتى إذا جاءت بواكير القرن العشرين في اليابان، صارت الحضارة تعني الحضارة العالمية. وكانت اليابان مؤهلة للمشاركة فيها بسبب حداثتها المتنامية (Figal, 1999; Fujitani, 1996; Howland: 1996 and 2002). بانتقالها عبر قنوات متباينة، شكلت الصور اليابانية من الحضارة صنوفاً من حركات التطوير الاجتماعية - بضمنها الحركات المناهضة للاستعمار - في عموم آسيا. وبين عامي 1894 و1905، اكتسبت اليابان منزلة «متحضرة» في القانون الدولي؛ فتطلع آخرون إلى متابعتها. وعطّلت مطابقة اليابان المعقدة بين الحضارة والغرب أنماط التفكير الحضاري السابقة في الصين. أرادت اليابان، مصحوبة بتنامي النفوذ السياسي الياباني وقوتها العسكرية، أن تخضّ ولاءات النخب الصينية، التي سافر كثير منها إلى اليابان بحثاً عن التفكير والتقنيات التي من شأنها أن تساعدهم في إعادة تشكيل مكانهم في العالم. في طوكيو، انضم المثقفون الصينيون إلى آخرين من عموم آسيا وسكانها في الشتات لاستكشاف النزعة الآسيوية الشاملة، والفوضوية، والماركسية، وإعادة تشكيل العلاقات المجنسة (Duara, 2001; Karl, 2002). واستمرت النقاشات الحضارية على نحو فعال في المجلات الصينية حتى العشرينيات. في الصين وكوريا، استرعت «النزعة الآسيوية الشاملة» المستوحاة من اليابان، المعبَّر عنها في الحوار العقلي وكذلك في الجمعيات الدينية، الانتباه إلى المزايا «الروحية» لـ «الحضارة الآسيوية»، في الأقل حتى فنّد هذه المشاريع التحرك

ح

الياباني للحرب وما لحق به من هزيمة. ورفض كثير من المثقفين الصينيين الشباب الدعاوى بوجود نظام حضاري موحَّد، وآثروا عليه لغة الأمة والحداثة والثورة. مع ذلك، كانت الأمة والحضارة مرتبطتين ارتباطاً وثيقاً: فقد اعتُبر بناء الأمة علامة على صور أرقى من الحضارة (Duara, 2001).

انتقلت هذه التطورات على نطاق واسع. في المستعمرة الهولندية جاوة، على سبيل المثال، تأثر الطلاب الجاويون حين مُنح اليابانيون المنزلة «الأوروبية»؛ فقد شكلوا استيحاءاتهم الحضارية، ولاسيما بعد أن قدم لهم القوميون الصينيون في جاوة الأمة كنموذج للحراك الاجتماعي والثقافي (Pramoedya, 1991a; 1991b). وكانت الأمة والحضارة تتنقلان من الناحية التصورية معاً في عموم مستعمرات أوروبا.

والملحة المنقولة عن غاندي حول الحضارة الغربية (بوصفها «فكرة طيبة») توجز هذه الحوارات الكبيرة: من يكونون الورثة المناسبين لتراث الرقي الإنساني؟ كانت القوى الأوروبية تدعي الحضارة كسبب لفتوحاتها المترامية. ألم تنوِّر القوى الاستعمارية أهل البلاد الأصليين، الذين كانوا يعيشون عيشة همجية حتى ذلك الحين؟ ولكن مع بواكير القرن العشرين، استخدم غير الأوروبيين هذه البلاغة نفسها للاحتجاج: ألم تكن النزعة الاستعمارية صورة من صور الهمجية التي تنبغي مقاومتها من أجل قضية الحرية، والعدالة، والمساواة، وكل هذه أحلام كان يتحدث بها الأوروبيون عالياً؟ وكما كان يلاحظ النقاد الأوروبيون أيضاً (Adas, 1993)، ألم تكن «الحضارة الغربية» محدودة، وحربية، وذات نزعة مادية؟ أفلا يجب أن يحمل الآخرون الحضارة لأوروبا من أجل مستقبل أكثر إشراقاً؟

كانت الحضارة لاعباً أساسياً في حوارات متنوعة ومتناقضة. تأملوا التربية. في الخمسينيات والستينيات، انخرط نظام التعليم

الثانوي الفرنسي في نزاع حول «الحضارة» كما تُفهَم من خلال تاريخ فرديناند بروديل (Braudel, 1994). أراد البروديليون أن ينتقلوا إلى ما وراء رواية الأشياء واحداً في إثر الآخر في سرد التاريخ الفرنسي ليعلِّموا التاريخ الاجتماعي الكوني: وكانت الحضارة هي المفهوم الذي يفتح هذا الباب. ضاعت الحضارة وتمَّ استرجاع التاريخ السياسي الفرنسي. وفي الوقت نفسه، بدأت بالظهور في الولايات المتحدة معركة تربوية مختلفة تماماً.



تبنت الجامعة الأميركية قضية الحضارة الغربية خلال الحرب العالمية الأولى. وقد بوشر بالفصل الدراسي الأول في جامعة كولومبيا عام 1919 بوصفها «وليد الحرب، الذي ولد من رحم الصراع لجعل العالم آمناً من أجل الديمقراطية» (Allardyce, 1982: 706). وسرعان ما انتشرت في عموم البلاد فصول دراسية مشابهة نقلت المواطنين الأميركيين إلى داخل تراث أوروبا. كانت الفصول الدراسية في الحضارة الغربية هي أعمدة التعليم في الكليات الأميركية طوال الستينيات، وهي النقطة التي بدأ فيها التربويون بالتساؤل عن أسباب استبعاد المؤلفين غير البيض والتراثات غير الأوروبية من الدراسة. وفي السبعينيات والثمانينيات، نُظِّمت فصول دراسية جديدة لتقدم تعليماً أكثر شمولاً من الناحية الثقافية؛ وقد عُرِفَ هذا التيّار باسم **التعددية الثقافية** (multiculturalism). أثارت المناهج المتعددة ثقافياً زوبعة عنيفة ولاسيما من الخريجين المحافظين، الذين كانوا يشكلون المصدر الأساسي لدخل الجامعة. فاندلعت حرب صغرى في الأوساط الأكاديمية في الثمانينيات، حيث صارت التعددية الثقافية والحضارة يحرض كلٌّ منهما على الآخر كفلسفتين تربويتين متناقضتين (Pratt, 1992).

مارست مقالة صاموئيل هنتنغتون (Huntington, 1993) «صدام الحضارات؟» تأثيراً قوياً في هذا النقاش بدعوتها أن مصطلح

«الحضارة» يجب ألا يقتصر على تعليم الطلبة عن الماضي؛ بل يجب أن تكون الحضارة السمة المنظِّمة لسياسات مابعد الحرب الباردة. وهو يرى أنه مع انحطاط مفهوم الدولة الأمة، ستكون السياسات الثقافية القائمة على الدين أساس النظام والفوضى العالميين. وهو يدعو في مقالته، التي طوَّرها في ما بعد إلى كتاب (Huntington, 1996)، إلى تماسك وطني للحضارة الغربية المسيحية البيضاء ضد منافسيها وأعدائها المحتملين في الوطن وفي الخارج. وتتجاوب حضارات هنتنغتون المتجانسة والمحددة تحديداً وثيقاً بلطف مع أولئك الذين تربوا (رغم جيل من المؤرخين الذين رفضوا هذه الحدود) على مناهج التاريخ العالمي (Segal, 2000). وقد جعلت منها ألفتها وبساطتها، وكذلك انفتاحها الواضح على التخصصات التعددية، ذات هيلمان. في التسعينيات، صارت تُعقد المؤتمرات حول الصدام والحوار الحضاريين في عموم أرجاء العالم.

حين تزعم الرئيس الأميركي جورج و. بوش حرب العوالم عام 2001، كانت بلاغة الحضارة التي تمَّ إحياؤها جاهزة بانتظاره. في البداية استدار بوش إلى الحروب الصليبية كصورة عنده عن الحرب، لكنه سرعان ما انتُقد لتغريبه الحلفاء المسلمين. وكانت الحضارة هي المنقذ: فمن ناحية، تستعيد إلى الذهن «الحضارة المسيحية» والتحرك الثقافي ضد الكفرة الذي حرضه على خوض الحروب؛ ومن ناحية ثانية، دعت إلى التمدن العالمي، ومن بوسعه أن يناهض هذا؟ وهدف أحد المشاريع إلى استثارة الباحثين النقديين بالمطالبة بأن تركز الجامعات على «الحضارة المدافعة» (Martin and Neal, 2001).

في الوقت نفسه، أثبتت الحضارة بلاغة نافعة للتمييز بين الصور المشروعة وغير المشروعة من الحروب. ويجب أن يعاقب المتحضرون غير المتحضرين بأي وسيلة ضرورية. بهذا المعنى لكلمة «حضارة»، رجعت إدارة بوش إلى السابقة الاستعمارية. لقد كان

الحكم الاستعماري الأوروبي يقتضي معاقبة غير قسرية لغير المتحضرين من أجل مصلحة الحضارة (Lindqvist, 1996). وطوال تاريخ المتحضرين الذباحين هذا، فإن تكرار إدارة بوش لمفردة «الحضارة» يستثير التراث الحضاري الغربي، وإن لم يكن تراثاً يستحق الإعجاب.

ح

آنا تسنغ وغايل هيرشاتر

انظر أيضاً: **الأمة**، **التعددية الثقافية**، **التعليم**، **الثقافة**، **الحديث**، **الغرب**.

حقوق الإنسان (Human Rights)

احتدمت الحوارات حول **حقوق الإنسان** في العلاقات الخارجية بين البلدان المتقدمة والبلدان النامية في بواكير القرن الحادي والعشرين. وفي حين اعتادت **دبلوماسية حقوق الإنسان** التركيز على فضح **انتهاكات حقوق الإنسان** وإدانتها، فقد كان على الجانبين أن يتوصلا إلى أن هناك منافع في تخفيف الخصومات التي كانت لا فكاك منها في النقاشات حول حقوق الإنسان. ويعود هذا إلى أن **الحقوق** سرعان ما أُفرِغت من محتواها، ولاسيما في مناخ وضع فيه الكثيرون **حق حمل السلاح**، **وحقوق عدم الإنجاب**، **وحقّ التخصيب بالأنابيب**، على درجة سواء مع **حق الحياة والحرية وتقصي السعادة**.

قامت الحركة التأسيسية لحقوق الإنسان الحديثة في القرن السابع عشر، بدءاً من حق الطبيعة وعقودها عند هوبز (1652)، ودولة الحرية الكاملة عند لوك (1690)، ووثيقة الحقوق الإنجليزية التي ارتبط بها لوك ارتباطاً قوياً وكان الغرض منها تضييق سلطات الملك لمصلحة أعضاء البرلمان. وضعت وثيقة الحقوق الإنجليزية أيضاً الحدود على العملية القانونية، وأكدت ـ وهي تستبق التلميح إلى إعلان الاستقلال الأميركي عام 1776 والإعلان الفرنسي عن

حقوق الإنسان والمواطن عام 1789 ـ على **حق الملكية**. على أن إعلان الاستقلال الأميركي هو الذي أكد أيضاً على «مساواة الإنسان»، وحقه الثابت في الحياة والحرية وتقصي السعادة (Ishay, 1997). وهكذا فإن التقدم من العقد الاجتماعي عند روسو ومفهوم مونتسكيو عن فصل السلطات، من خلال لوك وأنصار آخرين لحقوق الإنسان، أسفر بالنتيجة عن القواعد التي اندمجت من ثم في الوثائق المكوِّنة للدول الثورية المنبثقة حديثاً.

ح

وقد صفى ارتقاء الحركات الجماعية والاشتراكية والفوضوية في القرن التاسع عشر وفضحها استغلال العمال والعبيد مفهوم الحقوق والعلاقة بين الدول والمواطن. وأضاف توسيع جون ستيوارت مل وآخرين لهذه العلاقة، والصراعات المضادة للاستعمار في بواكير القرن العشرين، مبدأ تقرير المصير لمعجم الحقوق.

وصل الأنصار الجديون لحقوق الإنسان إلى أوج سعيهم في أواخر القرن العشرين ـ بعد سن عدد من الحقوق التي صيغت في «الوثيقة الدولية للحقوق» ـ و«الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» عام 1948، و«المواثيق الدولية حول الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية» (1966) ـ وإطلاق مجموعة من المعاهدات والأعراف والإعلانات التي كانت من نتائج الحرب العالمية الثانية وخلق «الأمم المتحدة» ووكالاتها المتنوعة. وقد أُقِرَّت مبادئ العالمية وعدم الانقسام واستقلال الحقوق في «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» في «إعلان القانون وبرنامجه» الذي تبناه أكثر من 180 بلداً في «المؤتمر العالمي الثاني حول حقوق الإنسان» في فينا عام 1993. وفي الوقت نفسه، وفرت إستراتيجيات حركة **الحقوق المدنية** في الولايات المتحدة ـ وإن لم تكن صريحة حول إطار حقوق الإنسان ـ النماذج **لنشطاء حقوق الإنسان** في جميع أرجاء العالم.

لا يضع «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» أي تمييز بين الحقوق المدنية والثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية. كان قد كتب مسودته خبراء قانون من مختلف القوى المنتصرة المضادة للمحور، وتبنته وفود البلدان التي تمثل مختلف أنحاء العالم. وهناك بعض من يدعي أن مبادئ حقوق الإنسان يمكن العثور عليها في جميع الديانات والثقافات (Ghai, 1997). ويقول آخرون إن مبدأ امتلاك جميع الكائنات حقوقاً متساوية لا تنقسم ربما لا يكون داخلاً في جميع الثقافات في جميع الحقب، مع ذلك حتى هؤلاء الناس يوافقون على أن جميع الثقافات تقبل أن جميع الناس يستحقون أن يعيشوا بكرامة مصونة. وتمثل حقوق الإنسان تشريعاً قانونياً لهذه العوامل التي تقدم الأساس لضمان هذه الكرامة.

ح

لقد كان من مخلفات «الحرب الباردة» إعطاء التقسيم الاعتباطي بين الحقوق المدنية والسياسية من ناحية، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من ناحية أخرى. وتنعكس المواقف الأيديولوجية الخصوصية للغرب مقابل الجبهة الشيوعية في ميثاقين منفصلين. ونما هذا الانقسام واتسع أكثر حين وصف الغرب بوجه عام والولايات المتحدة على الخصوص الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بأنها مجرد «مطمح». ولأن «الميثاق العالمي حول الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية» يتحدث عن «التحقيق المتقدم»، فقد افتُرض أن هذه الحقوق لا تحظى بالوزن نفسه الذي تحظى به الحقوق المدنية والسياسية ومن ثم فهي لا تتطلب أي فعل حتى تتوفر الشروط اللازمة لتحقيقها (Eide, Krause and Rosas, 2001).

بقي الرأي القائل إن تحقيق الحقوق المدنية والسياسية مجاني الكلفة في حين تقتضي الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وجود مصادر من الدولة موضوع خلاف لفترة من الزمن في

المنتديات العالمية ولدى خبراء حقوق الإنسان على السواء. مع ذلك، لم يظهر تركيز خاص على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية إلا منذ العقد الأخير من القرن العشرين، وبالتناغم مع الانتشار الشعبي للنقاشات حول العولمة. ومن خلال الدفاع عن المنظمات العالمية غير الحكومية، وبتوضيح أكثر من لجنة الأمم المتحدة حول الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لمحتواها المعياري، صارت هذه الحقوق جزءاً من مفردات محترفي التنمية، والمدافعين عن حقوق الإنسان، والمنظمات القائمة على الجماعة (UNDP, 2000).

مع ذلك فالمقاربة القائمة على الحقوق للتنمية هي مصطلح آخر يفرغ من المعنى باستمرار. فالمقاربة القائمة على الحقوق، التي طُبِّقت في الأصل على النظرية القائلة إن التنمية لم يكن بالإمكان تحقيقها ولا الإبقاء عليها من دون تحقيق حقوق الإنسان (HRCA, 1995)، هي الآن جزء من أحكام السياسة لأكثر وكالات التنمية وكذلك لمنظمات التنمية غير الحكومية (NORAD, 2001). وعلى المستوى الميداني لا يتوفر دليل قوي على حصول إنجاز، وتظل المقاربة في العادة على المستوى البلاغي.

برغم ذلك، ففي تلك البلدان التي ظفرت مؤخراً باستقلالها وألقت عن كاهلها أغلال الدكتاتوريات، من المعتاد أن نجد حقوق الإنسان، بما فيها الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مندمجة في مؤسسات قومية جديدة ووثائق تخطيط. وتشمل الأمثلة جنوب أفريقيا مابعد التمييز العنصري والنيبال ومؤخراً تيمور الشرقية. تجد كثير من هذه البلدان نفسها بلداناً فقيرة مثقلة بالديون الباهضة، تدخل في مفاوضات دورية مع صندوق النقد الدولي والبنك الدولي حول تقسيط ديونها وعجزها لتخفيف نتائج برامج التعديل البنيوي. والحقيقة أن الفجوة التي تزداد اتساعاً بين الفقراء والأغنياء، داخل

الدول القومية وفي ما بينها معاً، هي الآن مقبولة على العموم بوصفها نتيجة من نتائج العولمة. واستجابة لهذا، تركز بلاغة التنمية باستمرار على إستراتيجيات تقليص الفقر؛ ولذلك ليس من الغريب أن يستعمل المدافعون عن حقوق الإنسان الآن التعهدات التي تتحدد بها الحكومات في دساتيرها أو خططها القومية أو التصاقها بشرعة الأمم المتحدة لحثها على تبني أولويات جديدة ترمي إلى تحقيق هذه الحقوق. ويمتد هذا الدفاع إلى المؤسسات المالية الدولية بحيث إن صراع حقوق الإنسان القادم سيطالب صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، ومنظمة التجارة العالمية، والشركات بإدماج حقوق الإنسان في فعالياتها (Skogly, 2001).

ينعكس الاتجاه إلى إبقاء الفاعلين غير الحكوميين عرضة للمساءلة عن انتهاك الحقوق أيضاً في تكاثر جماعات مصالح الطوائف التي تطالب بحقوقها. يرى إريك هوبزباوم (Hobsbawm, 1996)، استشهد به (Ishay, 1997) أن جماعات الهوية موجودة في ذاتها ولذاتها، وليس لجهة أخرى، ولكن لا شك أن هذه الجماعات كانت مؤثرة في خلق معايير جديدة تنطبق على مواقفها الخاصة. على سبيل المثال، تصر الجماعات العاملة على مرض الأيدز على أن القضية تتعلق بواحد من الحقوق وليس بالصحة، وحماية اللاجئين والباحثين عن مأوى، والأشخاص المرحلين داخلياً، والعمال المهاجرين، وبالطبع النساء، توضع دائماً في إطار عالم حقوق الإنسان.

تروغ لغة حقوق الإنسان الآن من خطاب العلاقات الخارجية. مع ذلك يقدم الاستقطاب الجديد الذي تحقق في عام 2003 مع «الحرب على الإرهاب» أخطر تهديد للمكتسبات التي جُنيت بصعوبة في ميدان حقوق الإنسان. وبدأت الحكومات من جميع الأطياف والمواقع السياسية في نصب أنظمة مراقبة جديدة، وخفض الحريات المدنية، وإيجاد المعاذير لانتهاك حقوق الإنسان. والمفارقة أن هذا

تصحبه حركية متجددة ليست فقط ضد «الحرب» بل بتركيز أكبر على إبقاء الحكومات مسؤولة عن تحقيق الحقوق. وهكذا فإن «المشاركة» ذات المعنى هي مطلب يتزايد في النقاشات عن دور كلٍّ من المؤسسات المالية الدولية والقومية. ولكي تكون المشاركة ذات معنى، فهي تعتمد على معرفة الحقوق، وعلى حرية الادعاء بها، وعلى الفعل المناسب ثقافياً. أما الثقافة فغالباً ما يتم تركها خارج خطاب الحقوق، ومازال وضع المعايير للحقوق الثقافية يحبو في طور الطفولة. وكما يشير تشيدي أنسيلم أودينكالو، فإن «الميل المتنامي إلى استبعاد الثقافة يزيد في تهميش الفقراء، والعمال المحرومين والريفيين بشكل عام، والنساء الريفيات بشكل خاص، وجميع ضحايا التأويل السلبي للثقافة بوصفها سلطة مهيمنة» (Odinkalu, 2001: 331). في المقابل، فإن مفوضية حقوق الإنسان والشعوب، التي تشرف على الوثيقة الأفريقية حول حقوق الإنسان والشعوب (1986) صريحة في قضية موريتانيا، فهي تنص على أن «اللغة جزء لا يتجزأ من بنية الثقافة... واستعمالها يثري الفرد ويمكنه من القيام بدور فاعل في الجماعة وفي فعالياتها» (Odinkalu, 2001: 331).

وقد أدرك المدافعون عن حقوق الإنسان والتنمية أن المشاركة رابطة بين الحقوق المدنية والسياسية من جهة، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من جهة أخرى. وهكذا يبرز حق التعليم جلياً في برامجهم، بما في ذلك حق تعليم حقوق الإنسان نفسها. وليس من شأن المحاور المتنوعة الجديدة للسلطة إخراس لغة حقوق الإنسان.

أندريه فرانكوفيتش

انظر أيضاً: **الأصلي، التسامح، الحركات، المشاركة، المقاومة، المواطنة.**

الحكومة (Government)

يستحضر مصطلح **الحكومة** صورة **الحكومة** ـ أي الأفراد والتنظيم الذي يتحمل مسؤولية حكم شؤون الدولة وتوجيهها. غير أن هذه المطابقة بين الحكومة والنخبة السياسية مضللة: فنحن أيضاً نتحدث عن هيئة حاكمة لمدرسة، وكنيسة إنجليزية، ومباريات كرة القدم العالمية، أي عن أي هيئة تُعطى سلطة الحكم في ميدان ما أو فعالية أو مجموعة أشخاص. يمكن لرئيس الوزراء أن **يحكم أمة**، ولقبطان أن يحكم طاقم سفينة، ولمدرس أن يحكم فصلاً من فصول مدرسة، وللأبوين أن يحكما أولادهما. يمكن للمرء أن يتحكم في تصرفاته وعاداته وانفعالاته ولسانه ومزاجه: «كيف استساغت الجامعة حكومتك وسلوكك ومعرفتك وكلامك» (Ford, 1633). والحقيقة أن على المرء لكي يكون متحضراً أن **يتحكم بذاته**.

الحكومة إذاً هي واحدة من عدد من الحكومات التي لكل منها اختصاصه وسلطاته ومطامحه وتقنياته. وترتبط هذه الحكومات في كونها تنطوي جميعاً على سلطات تريد أن تحكم: أن تثقف الناس، أن تسيطر، أن تؤثر، أن تقود، أن تنظم، أن تدير، أن تصلح، أن تدبر. ولا يعني الحكم قمع الأشخاص المحكومين والعمليات، أو التقليل منهم، بل توجيههم نحو غايات محددة. ولممارسة الحكم من الضروري حساب العلاقة بين أفعال المرء ونتائجها. ومن هنا تقتضي الحكومة معرفة الأشياء التي يتحكم بها المرء ومعرفة الأشخاص الذين يحكمهم. وقد أثارت محاولات الحكم، بالتبادل، تطوير معرفة الكيانات والعمليات التي ينبغي التحكم بها: فاقترنت العلوم الإنسانية من حيث الجوهر بمحاولات حكم الكائنات الإنسانية.

يعتمد كثير من المحاججات السياسية على التمييز بين الحكومة التي يمارسها السياسيون وأجهزة الدولة والخدمة المدنية ـ التي يتم دعمها مادياً في العادة من خلال الضرائب ـ وجميع الصور الأخرى غير السياسية في الظاهر التي يتم من خلالها التحكم بالسلوك. وفي

أواسط القرن التاسع عشر، حين انتقد الليبراليون السياسيون في بريطانيا وأوروبا وشمال أميركا **الحكومة المفرطة**، فما كانوا يجادلون أن السلوك يجب تركه بلا حكم. بل كانوا يعتقدون أن الجزء الأكبر من حكم السلوك ينبغي ألا يكون من شؤون الدولة أو السياسة، بل يجب تركه إلى سلطات أخرى مثل الكنيسة والعائلة والسوق والتقاليد.

ح

جسّد النظامان السوفياتي والنازي محاولات فاسدة **للحكومة الشمولية**، التي يجب أن يُعرَف فيها كل شيء، ويدار، وينظم على يد سلطة مفردة ترى كل شيء بأجهزة موظفيها. ومثل هذه المحاولات في الإدارة التفصيلية لجميع مظاهر الوجود من الفضاء العام حتى الإجراءات المحلية والنسل يمكن العثور عليها أيضاً في بعض إستراتيجيات **الحكومة الاستعمارية**، كالحكومة التي طبّقها اليابانيون في تايوان. على أنه منذ بواكير القرن التاسع عشر، صارت الحكومات الديمقراطية الليبرالية في الغرب تعتمد دائماً على مراكز أخرى للحكم بغية تحقيق أهدافها في الرخاء والهدوء والانسجام والفاعلية والتنافس. فقد أصبحوا يستندون ـ ويريدون أن يشجعوا ويشكلوا ـ فعاليات من كانوا يتحكمون بمختلف الميادين المحيطية: المصانع، المنظمات، المدارس، السجون، الملاجئ، العوائل. واعتمدوا أيضاً على **حكم ذاتي** للأفراد وأرادوا تشجيع عدد من الممارسات يمتد من التصميم المعماري حتى التعليم المدرسي لفرض التمدن. وكانت المشكلة عند الحكومات الليبرالية ـ التي أزعجت نفسها باستمرار بخطر الإسراف في الحكم ـ تتمثل دائماً بمحاولة تنظيم أمور يكون فيها من شأن النتائج التي تسفر عنها فعاليات الحكم الأخرى هذه أن تؤيد، ولا تقف بوجه، مطامحها الخاصة.

مع ذلك، رأى كثيرون، طوال القرن العشرين، أن الدولة لم يعد يمكنها أن تعتمد على مواقع الحكم المتفرقة هذه لتتصدى للمشكلات التي تولدها الحياة في مجتمعات تصنيفية ومتحضرة، بل

لابدَّ أن تمارس سيطرة مباشرة أكثر. وزادت التقنيات السياسية الجديدة، بدءاً من تخطيط المدن حتى الضمان الاجتماعي، من قدرة الدولة للسيطرة على الممارسات المحلية التي تدار فيها الحياة الاقتصادية، فجوبهت الأمراض الإنسانية، وأُصلحت العادات الأخلاقية، وفُرِضَ التمدن... إلخ. وكان **إضفاء الطابع الحكومي على الدولة** هدفاً لانتقادات «الحكومة المضخمة» في العقود الأخيرة من القرن العشرين. رأى بعض أطراف اليسار أن الدولة «استعمرت عالم الحياة» (Habermas, 1984; Keane, 1984). ورأى الليبراليون الجدد، في جهة اليمين، مثل فريدريك فون هايك وملتون فريدمان أن المحاولات التي يقوم بها السياسيون للتخطيط وحكم الحياة الاقتصادية والاجتماعية والشخصية باسم الفاعلية والمساواة والعدالة قد خلقت في واقع الأمر ما هو نقيض لها، أي التواكل والعجز والظلم (Hayek, 1944; Friedman and Friedman, 1980).

ح

حين تعرضت سلطات **الدولة الحكومية** للهجوم في العقود الأخيرة من القرن العشرين، حاول الفكر السياسي أن يحرر نفسه من هيمنة صورة الدولة عليه، وأن يعرف أن الدول هي نقطة النهاية، وليست نقطة البدء، لأطر شبكات السلطة. ولا تتمكن الدول من الحكم إلا بقدر ما تكون قادرة على ترجمة حساباتها وأهدافها إلى أحكام الفاعلين في جمهرة من المواقع والممارسات المتباعدة من حيث المكان. وقد أراد مفهوم ميشال فوكو عن **الحكومية** أن يمسك بهذه التعقيدات: فالحكم لا ينطوي فقط على عقلانية معينة، أي طريقة في التفكير بمن يجب أن يحكم ماذا، ولماذا، واستناداً إلى أي شرعية، وبغية تحقيق أي أهداف، بل أيضاً على صنوف من التقنيات تفلح أو تخفق في ربط مراكز الحساب السياسي بمختلف المناطق والفعاليات التي ينبغي أن تُحكم (Foucault, 1991; Burchell, Gordon and Miller, 1991; Rose, 1999). وفي محاولة مشابهة لتحديد سمات العلاقات بين الحكم السياسي وممارسات الحكومة خارج الدولة، حققت لغة **الحكم** شعبيتها

وانتشارها. والتقط علماء الاجتماع والسياسة هذا المصطلح بمعنى وصفي لتحديد سمات النموذج أو البنية التي تنبثق كنتيجة لتفاعلات عدد من الفاعلين السياسيين الذين لا تمثل الدولة سوى واحد منهم (Kooiman, 1993). في علم اجتماع من هذا النوع، يشير الحكم إلى النتيجة التي تسفر عنها جميع هذه التفاعلات والتواقفات: أطر التنظيم الذاتي التي تنشأ عن التفاعلات بين تنوع التنظيمات والترابطات. يجادل هؤلاء بأن هذه الأشياء ذات أهمية خاصة في الوقت الحاضر لأن الإستراتيجيات السياسية الحديثة حاولت أن تحكم ليس من خلال بيروقراطيات مسيطر عليها مركزياً (التراتبات) أو من خلال التفاعلات التنافسية بين المنتجين والمستهلكين (الأسواق)، بل من خلال هذه الأطر. وقد نتج هذا في ما يصفه رودس (Rhodes, 1994) بأنه «تفريغ الدولة». ويُنظر إلى السياسة بوصفها تتضمن باستمرار تبادلات وعلاقات بين عدد من التنظيمات العامة والخاصة والطوعية، دون سلطة سيادية واضحة. ومصطلحات مثل «شبكات الفاعلين» و«آليات التنظيم الذاتي» و«الائتمان» و«العادات والتقاليد» و«علاقات الهبة» و«الالتزامات غير الرسمية» يستفاد منها لوصف عمليات التبادلات المعقدة الفعلية التي يجري الحكم من خلالها.

ومنذ الثمانينيات فصاعداً، اقترنت فكرة الحكم بتقييم توجيهي للحكومة وبرنامج لإعادة ابتكارها. أصبح مصطلح «إحياء الحكومة» الشعار الذي تُشنُّ به الهجمات على **الحكومة المضخمة** في الولايات المتحدة وعنوان سلسلة من منشورات الاستماع إلى لجنة الكونغرس في الولايات المتحدة عن الشؤون الحكومية في التسعينيات. يعني الحكم الجيد الحكم الأقل حكومية، حيث يمارس السياسيون السلطة بتوجيه الدفة (عن طريق وضع البرامج) وليس من خلال التجديف المباشر (بتقديم الخدمات): فهو يقتضي وضع الإستراتيجيات السياسية لتقليص دور الدولة، وتشجيع آليات التنظيم غير الخاضعة للدولة، وتقليل حجم الجهاز السياسي والخدمة المدنية، وطرح

«الإدارة الشعبية الجديدة»، وتغيير دور السياسة في إدارة الشؤون الاجتماعية والاقتصادية. ومنذ الثمانينيات فصاعداً، صارت تنظيمات من طراز «البنك الدولي» تحثُّ النظم السياسية التي تطلب المعونات والقروض على الاستجابة لهذه الصور التوجيهية في الحكم، بخصخصة شركات الدولة، وتشجيع المنافسة، والأسواق، والمشاريع الخاصة، وتقليص الجهاز السياسي، وتقسيم الوظائف، وزيادة حصة التنظيمات غير الحكومية بقدر الإمكان. وكان الهدف من وراء ذلك توزيع علاقات السلطة بين شبكة معقدة كاملة للخدمة العامة والوكالات الخاصة، مع تدقيق مستقل لحسابات المالية العامة، يشرف عليه نظام قانوني مستقل، وتعددية سياسية، وصحافة حرة.

في الحقبة الحالية، نرى محاولات لإعادة تشكيل الحكومة وراء الحدود الإقليمية لدولة الأمة. فمن ناحية، هناك محاولات للارتقاء بمختلف سلطات الحكومة وصولاً حتى لهيئات عابرة للقومية مثل الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي. ومن ناحية أخرى، هناك محاولات للنزول بسلطات أخرى للحكومة إلى البلديات والجماعات المحلية. ويلاحظ هنا ظهور التفكير الجماعي في السياسة المعاصرة، بتأكيده على واجبات المواطن ومسؤولياته التي تتماشى مع الحقوق المدنية والإنسانية. ويشير هذا إلى محاولة أحدث في تطويع وسائل **الحكم الذاتي والأخلاقي** لدى الأفراد والجماعات في خدمة الأهداف السياسية من توفير الكماليات إلى منع الجريمة إلى الانتعاش الاقتصادي. ومرة أخرى، يكتشف السياسيون والسلطات الأخرى أنه لكي تحكم حكماً فاعلاً، ينبغي أن تحكم من خلال إعادة تشكيل الطرق التي تفهم بها الرعايا السياسية المستقلة رسمياً حريتها وتنشطها بها.

نيكولا روز

انظر أيضاً: **الأمة، البيروقراطية، الجماعة، الخاص، الدولة، العام، الليبرالية، المواطنة.**

خ

- خ -

الخاص (Private)

الخاص، على العموم، هو نقيض العام. **وربما كان يشير هذا** إلى الحماية من التحديق والضبط العام، أو ربما يشير **إلى الحرمان** (privation)، وبالتحديد فإن فقدان الحقوق كان يقترن بالمراتب العامة، مثلما حين يغدو ملك مخلوع مجرد **مواطن خاص**.

نظر الفكر الإغريقي والروماني الكلاسيكي إلى الحرية والإبداع والحقوق السياسية كسمات تميز الحياة العامة (Arendt, 1998). فكانت النساء والأطفال والعبيد جميعاً يُعهَد بها إلى **الحياة الخاصة**، بمعنى أنها لا تحظى بوجود كبير بمعزل عما تمليه الرغبة والضرورة الماديتان. واستناداً إلى ذلك كان يُنظر إليها كقضايا لا تنطوي على تمييزات جوهرية أو مهمة، وهو استعمال مازال حياً قي تسمية الجندي العادي الذي لم يحظ برتبة أو تميز **كحق خاص**. وكان يُنظر إلى تطور اكتمال الشخصية كفعالية تتحقق في الصداقة، والمشاركة السياسية، والنقاش الفكري، والخدمة العسكرية، والأدوار العامة الأخرى (Weintraub and Kumar, 1997).

أولت المسيحية المبكرة دوراً كبيراً لحياة الأفراد الداخلية، غير أن الرابطة بين الخصوصية (privacy) والشخصية الفردية تطورت تطوراً أكثر وضوحاً كسمة جوهرية للحداثة (Taylor, C., 1989). وفي

أواخر القرن الثامن عشر وبواكير القرن التاسع عشر، صارت الرومانسية ترمز إلى هذا الاتجاه، غير أن الاهتمام بنوعية **الحياة الخاصة** كان قد انعكس في الفن الحديث المبكر بوفرة ما فيه من صور بورتريه شخصية، وجماعات عائلية، وغرف داخلية. وحين سجلت العوائل البورجوازية الريادة في هذا الاهتمام بفضائل الشؤون المنزلية ومتعها، انتشر على نطاق واسع. وكان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتأكيد الأخلاقي الجديد على الحياة العائلية والشؤون الاعتيادية إدراك متزايد للتجربة، والحياة العاطفية، والتطور الشخصي. وهذا ما أضفى قيمة جديدة على **الفضاءات الخاصة** (بالمعنيين الحرفي والمجازي معاً) التي كان يعتكف فيها المرء للتأمل الروحي، والصلاة، والاستبطان. وركّزت مثل هذه الغايات المنشودة على الذات وكذلك على الله، وساعدت في نشأة علم النفس الحديث وكذلك في توجه أكثر شخصانية نحو الدين (وهو ما احتُفيَ به احتفاءً خاصاً في البروتستانتية).

خ

ارتبط هذا بدوره بفهم جديد للجسد باعتباره **ملكاً خاصاً**. وما برحت تظهر باستمرار شفرات موسعة لأساليب الانضباط الجسدي ومعاييره، ليس أقلها في ما يتعلق بالجنس والصحة والعمل (Elias, 2000). وشاعت سمة مشتركة في معاملة الجسد بوصفه موضوعاً للسيطرة العقلية. وأشركت حركات من أجل السلامة الصحية والأخلاق الجسد في بواعث حركية جديدة عن الخجل والشبقية (Foucault, 1986; Turner, B., 1997). وغدت الأعضاء الجنسية **أجزاءً خاصة**. وأبعدت أيديولوجيا الاحتشام الأنثوي النساء عموماً وكذلك الجنس عن الحياة العامة (برغم أنها حددت نموذجاً مضاداً عن «المرأة العامة» غير المحتشمة ـ العاهرات ـ كان يتم تبادل **ذواتها الخاصة** علناً). ومن ناحية أخرى، يمكن تفسير الحق في الخصوصية بأنه أساس مهم إلى أن تُعزى لكل شخص السيطرة على جسده **أو** جسدها.

حكم منطق الامتلاك أيضاً في تحديد تبادل السوق بأنه أمر خاص. **فالأشخاص الخاصون** يدخلون الأسواق ليتبادلوا **ملكياتهم الخاصة**. وتمت الصياغة المفهومية لحقوقهم في القيام بذلك في القرن السابع عشر بالاتساع من فكرة العمل الفردي في استملاك التراث المشترك عن الخليقة أو الطبيعة (وإن كان الإرث قد طرح أسئلة أخرى). أُعيد تصوير الكائنات الإنسانية بأنهم أفراد يتملكون (Macpherson, 1962). وفُهِموا أيضاً على أنهم الفاعلون الأساسيون المكتفون ذاتياً في السوق، ولذلك لم تكن الخصوصية حرماناً لهم، بل كانت تأكيداً لاستقلالهم الجوهري. وهذا ما تردد صداه **في** عدد من أشكال الخصوصية الثانوية: **المنازل الخاصة، المكاتب الخاصة، النوادي الخاصة، الحجرات الخاصة** في الأحداث الرياضية، بل حتى **المغاسل الخاصة**.

خ

وفي المقابل، كان من يفتقرون إلى الملكية الخاصة لا يستطيعون في العادة الادعاء بالخصوصية الشخصية. ومن السخرية أن الضباط كانوا ينامون في غرفهم الشخصية بينما ينام الجنود الخاصون **في** الثكنات.

تكمن مفارقة مركزية في التفكير بالملكية الخاصة في طبيعتها الاجتماعية التي غالباً ما تكون واسعة النطاق جداً في إنتاجها وتراكمها (Marx, 1976 [1867]). فالأموال، ومؤسسات الأعمال، وعدد من الابتكارات في الأدوات المالية جعلت علاقات الملكية أكثر تجريداً بكثير من الأشخاص الفرديين والبضائع المادية التي ينتجها عملهم. وأكثر المؤسسات شركات عامة بمعنى أن عمادها يقوم نسبياً على نطاق واسع وتتم المتاجرة بها في الأسواق المفتوحة؛ بل إن كثيراً منها أُوجد برخصة حكومية، وليس فقط عن طريق **عقد خاص** بوصفه يتميز عن الأعمال العائلية. والمربك أنها مازال يُنظر إليها كجزء من **القطاع الخاص**. وهذا التعميم يخضعها إلى مستويات من

الضبط لا تنطبق على الشركات الخاصة. الأمر موضوع النظر هنا هو الاستملاك الخاص (الفردي) لنتاج عمل عام (جمعي). وإذا فُهِمَ **الخاص** أنه يرتبط بالفردي، فإنه يُقابَل بالجمعي. أما إذا فُهِم باعتباره مستقلاً حقاً عن تدخل الدولة، فإن الخاص يُقابَل بالحكومة. غير أن الملكية الخاصة تمتد إلى ما وراء الفرد. وفي الوقت نفسه، فإن **الثروة الخاصة** يمكن استخدامها لأغراض عامة، كما هو الحال في المؤسسات الخيرية والتبرعات للمنظمات غير الربحية كالجامعات والمستشفيات (Powell and Clemens, 1998).

خ

يجمع التقليد الليبرالي هذا الاستعمال الاقتصادي للخاص مع معنى سياسي. فالأفراد المالكون في مجتمع السوق يمتلكون أيضاً حقوقاً سياسية (والحقيقة حقوقاً ضد السياسة). وهم يحتفظون بهذه الحقوق **كأشخاص خاصين** ـ وليس كشاغلين لمراتب عامة ـ غير أن **الحقوق الخاصة** تقويهم وتسندهم عند التصرف العام. والحقيقة أن الحياة السياسية يتم تصورها في الفكر الليبرالي بوصفها الجمع بين **الأفراد الخاصين** لاتخاذ قرارات جمعية بصدد قضايا المنفعة المشتركة ـ أي الصالح العام. وفي حين أن بعض سمات الصالح العام مشتركة في الجوهر (مثلاً، يصعب استملاك هواء نقي على نحو ينحصر بالفرد الواحد)، فإن أكثرها يتم تصورها كتجمعات (ومن ثم توفيقات بين) **المنافع الخاصة**. وحصل هذا على أكثر الصياغات تأثيراً في الشعار النفعي البنتامي: «الصالح الأكبر ما يصلح لأكبر عدد».

تتعين حدود الخاص، في هذا التقليد، عن طريق العائلة والعلاقات الحميمة، وبالسوق. ويُمنح كلٌّ من هذه العناصر الاستقلال عن تدخلات العام، الذي يُفهَم في الأساس على أنه حكومي. وبالطبع قد تتفاوت الظروف العائلية وحياة السوق تفاوتاً كبيراً، أقله في الدعم الذي يعطونه لأفراد مختلفين للعمل في ما هو عام. واستناداً إلى ذلك، صار كل حد من هذه الحدود موضوعاً

لصراعات متكررة ـ من جهود العمال لإخضاع ضبط الحكومة ومروراً بالجهود النسوية لجعل الشخصي سياسياً. والسخرية أن النسويات كن في الغالب يعاملن غير العائلي على أنه عام على نحو مشوش، وأرادت حركات العمل في الغالب أن تدافع عن استقلال العائلة عن السوق.

من السخرية، أيضاً، أن الفكر الليبرالي تسبب، ربما، **في** ابتعاث لغة الحقوق التي استُخدمت باستمرار استخداماً بارزاً لتحدي استقلال ما يفترض أنه **عوالم خاصة**. هكذا يدعي الناس **الحقوق في** التعليم، أو الوظائف، أو المعلومات حول ما يجري في أبواب مؤسسات العمل المغلقة، والحقوق بشكل عام من صفات **الأفراد** الخاصين، في الاستعمال الليبرالي، وتُفهم **في** الأساس على أنها دفاعات ضد تدخل الدول. يظل الدفاع عن **الخصوصية** هماً بهذا المعنى فقط، وهو في الحقيقة يتجدد مع تجدد تكنولوجيات المراقبة الجديدة. مع ذلك أصبحت الحقوق الخاصة باستمرار أسساً بارزة لمطالب الفعل الحكومي، محلياً ودولياً على السواء.

في المقابل، تركز تقاليد أخرى على الفعالية المشتركة المتضمنة **في** خلق المؤسسات العامة. وهي تشدد على أن **الفعل الخاص** للأفراد لا يفسر سوى جزء من المنافع التي يتمتع بها أعضاء المجتمعات الحديثة ـ وكذلك أن المؤسسات الكبرى ليست خاصة بالمعنى نفسه وغالباً ما تتصرف بطرق معاكسة لمصالح الأفراد. وفي الوقت نفسه، تدافع أيضاً عن الحاجة إلى خصوصية الأفراد في العلاقة بالمراقبة الحكومية. وتظل فكرة «الخاص» مثار خلاف.

كرايغ كالهون

انظر أيضاً: **الجسد، السوق، الشخص، العائلة، العام، الفرد، الليبرالية.**

الخطاب (Discourse)

تتحرك المعاني المعجمية لكلمة **خطاب** من «الفكر» إلى الكلام في أشكاله المتنوعة، ومن هناك إلى المناقشة المثبتة أو النص، أحياناً مع توجه تلقيني (كما في الموعظة)، أو قطعة استدلالية مبسوطة. ويحتفظ النعت المقابل للخطاب **استطرادي** (discursive) بشيء من هذا التوتر بين معاني الحديث والمحاججة المنظمة: فهذه الكلمة إما أن تعني «هائم متنقل من موضوع إلى موضوع» أو «متسلسل نابع من استدلال أو حجة؛ أي استدلالي» (وبالمعنى الأخير غالباً ما تقابل الكلمة بـ «الحدسي»). وفي استعماله المعاصر نحتاج إلى أن نميز بين الخطاب، بمعنى النص الموحد من حيث الموضوعة أو الموقف كتكوين متماسك للمعرفة أو الحقيقة، و«الخطاب» بمعنى شيء مثل كون اللغة منظمة كشبكة من علاقات المعرفة الاجتماعية (Brown and Yule, 1983; Fairclough, 1972).

خ

تكمن قوة المفهوم في النصف الثاني من القرن العشرين في توفيره بديلاً عن كلٍّ من ثنائية فرديناند دو سوسور في اللغة والكلام (Langue - parole)، وتمييز تشومسكي بين الكفاءة (أي المعرفة الفطرية بنظام اللغة) والأداء (Chomsky, 1965; De Saussure, 1966 [1916]). والاختراق المفهومي لدى دو سوسور في وضعه الطبيعة النسقية للغة جعل في الوقت نفسه من الصعب فهم الكلام الفعلي أو النص (الكلام parole) بوصفه شيئاً آخر سوى النتيجة العارضة للشفرات اللغوية، وتنوعاته مجرد اختيار فردي. وعلى غرار ذلك، يكمن الاهتمام العلمي، في النحو التحويلي عند تشومسكي، في بنية القواعد على المستوى التوليدي وليس على البنية السطحية للأداء.

انبثق مفهوم الخطاب من داخل علم اللغة البنيوي، ربما متأثراً إلى حد كبير بتمييز إميل بنفنيست بين نمطين من الرواية، حيث يشير السرد (histoire) إلى الأحداث المكتملة التي تحررت في الزمن عن

المتكلم، ويشير الخطاب (discourse) إلى أحداث ترتبط من الناحية الزمنية بفعل الكلام (Benveniste, 1971). هكذا يُبرِز مفهوم الخطاب لدى بنفنست الموقع والعلاقات الاجتماعية للنطق (أي موقعي المتكلم والمستمع، والسياق الباني الذي يحدث فيه الكلام بينهما). بمعنى مختلف قليلاً، تشير الكلمة في علم اللغة إلى تحليل المنطوقات على مستوى أعلى من مستوى الجملة، وبتوسيعها إلى الأبعاد البلاغية للغة: أي إلى القيود السياقية على إنتاج النص. والتحدي الذي يثيره مفهوم الخطاب، ولعله لم يلق جواباً تاماً حتى الآن، هو فهم تنظيم الكلام أو الكتابة كأمر نسقي ليس فقط على مستوى النحو أو تشكيل الكلمة، بل على المستويين الدلالي والتداولي (ما يقال وكيف يرتبط بسياق نطقه). هكذا تُفهَم اللغة على أنها تبنيها قواعد أو شفرات وأعراف تشبه القواعد على أي مستوى من مستويي المنظومة اللغوية والخطاب (Halliday, 1978; Pêcheux, 1982).

تجري إحدى الطرق في التفكير بالكيفية التي تشكل بها الأبعاد السياقية، والموضوعية، والصورية للكلام والنص مركبات متماسكة عن طريق مفهوم مستعار من النظرية الأدبية، ألا وهو مفهوم النوع (Todorov, 1990). هنا أُنجز العمل المهم في نقد مبكر لعلم اللغة السوسيري، بوشر به في أواخر العشرينيات في كتابات ميخائيل باختين متظاهراً أو بالتعاون مع ف. ن. فولوشينوف (فالهوية الدقيقة لمؤلف هذا الكتاب غير واضحة تماماً)(*). يكتب باختين/ فولوشينوف عما يسميه بأنواع الخطاب، التي يعني بها المركبات المنبنية معيارياً من ملامح شكلية، وسياقية، وموضوعاتية، أي «طرق التكلم» في

(*) نُشِرَ كتاب **الماركسية وفلسفة اللغة** الذي انتقد فيه باختين/ فولوشينوف نظرية دو سوسور في ترجمته الإنجليزية عام 1973 باسم **فولوشينوف** وحده، مع إشارة في المقدمة إلى أعمال مدرسة باختين.

موقف محدد. يتركب كل نوع كممارسة اجتماعية من خلال أهمية «اللياقة اللغوية، والذوق الكلامي، وأشكال أخرى من تنظيم المنطوق مع التنظيم التراتبي للمجتمع» (Bakhtin, 1986: 21). هكذا يرتبط إنتاج المعنى ارتباطاً مباشراً بالقيود السيميائية على الموقف الكلامي. وهكذا فإن نوعاً من الصلاة، التي هي مكوّن من المكونات المركزية للخطاب الديني في كثير من الثقافات، يخلق مركباً موحداً من المواقع الكلامية الممكنة والمناسبة، وموضوعات ممكنة ومناسبة، وأشكالاً لغوية وأسلوبية ممكنة ومناسبة. ويشفِّر هذا المركب بدوره علاقات القوة الاستطرادية لجماعة كلامية معينة. وتجمع النظرية في باعث واحد الميادين المنظمة للمادة الدلالية، المصفوفة في الأعماق وفي علاقة معقدة مع الميادين الأخرى؛ ومواقع مناسبة للنطق والسلطة والمصداقية؛ ونماذج مناسبة من التفاعل الإستراتيجي، واختيارات بلاغية ولغوية مناسبة.

ﻍ

تطورت النبذة الأخرى لمفهوم الخطاب، التي اكتسبت أهمية خاصة في استعماله الجاري في عمل ميشال فوكو وصيغت في كتابه **حفريات المعرفة** (Foucault, 1972). الخطاب في استعماله الفوكوي (أو بعبارة أدق: التشكيل الخطابي أو الاستطرادي) هو نمط من أنماط تنظيم المعرفة في علاقتها بالمؤسسات المادية، ومن ثم فليس بمفهوم لغوي في الأساس. بل له علاقة بممارسات السلطة وصورها، التي غالباً ما تتجذر في تنظيمات تسيطر وتنبني على معارف منهجية متميزة. تشيِّد خطابات الطب أو إصلاح السجون، مثلاً، إمكان أن تطغى بعض الحقائق وإمكان أن تكون غيرها بلا فاعلية أو إقرار من المجتمع. وبفعلها هذا تعتمد الخطابات وتقوّي بعض بنى السلطة الاستطرادية (صوت الطبيب أو العالم، أو نظام حقيقة المهندس الاجتماعي البشري)، وتزيح بنى أخرى (أصوات المرضى أو المجرمين، ولكن أيضاً أصوات المعالج بالطبيعة أو الشافي بالإيمان، أو الشفرات «الأثرية» للانتقام والجزاء). وفي الحركة نفسها تنجز

بعض الآثار المادية: فالمستشفيات والسجون تبنى لتجسد نظرة المعالجة الطبية أو إصلاح النفوس؛ ويتم إضفاء الشرعية على بعض نظم المعالجة أو الاعتقال فتطغى على غيرها. وهذا يعني أن تشكيلات فوكو الخطابية متباينة، ولا تتكون من اللغات في الاستعمال وحسب («الأقوال»)، بل تتكوّن أيضاً من ممارسات مادية وبنى تحدد كيف تتكرر عبر ميادين اجتماعية مختلفة ونتائجها والمواقف الكلامية التي تتيحها والموضوعات والحقائق التي تبعثها وتضفي عليها بعض الواقعية.

ومركزية مفهوم الخطاب بالنسبة إلى جزء كبير من النظرية المعاصرة جعلت منه هدفاً للنقاد غير الراضين على التحدي الذي يثيره بوجه الطرق التقليدية لفهم التمثيل؛ كما إنه استخدم استخداماً واسعاً غالباً ما يتخلله الارتجال حتى فقد الكثير من معناه الدقيق .(Sawyer, 2002)

جون فرو

انظر أيضاً: **الاختلاف، التفكيك، التمثيل، العلامة، الكتابة، النص، المعرفة.**

ـ د ـ

د

الدولة (State)

حين يصف فريدريك نيتشه (Nietzsche, 1969b [1883-1891]: 75) **الدولة** بأنها «أبرد جميع الوحوش الباردة»، فلم يكن في باله أي دولة موجودة: بل هو يشير إلى «وثن جديد»، وإلى مثال مؤثر حديث تبدو فيه الدولة جهازاً لحكومة تتميز باللاشخصية في ناحيتين أساسيتين. الأولى أنه من المتوقع من الدولة أن تكون بيروقراطية عقلية، تكون فيها الحقوق والواجبات لأي منصب، حتى أكثرها علواً، منفصلة بوضوح عن حقوق ذلك الشخص الذي يحتل هذا المنصب؛ فالمنصب يستمر في الوجود حين يموت ماسكه أو يُستبدل، والمتوقع من الناس أن يحترموا ذلك المنصب حتى وإن لم يستطيعوا إجبار أنفسهم على احترام شاغله الحالي. والثانية أنه من المتوقع من الدولة أن تكون كياناً متميزاً عن السكان الذين تحكمهم: وخلافاً للمدينة (polis) الإغريقية، التي يصفها أرسطو بأنها كتلة المواطنين، فإن الدولة هي جهاز يتولى الحكم على مواطنيه. إذاً فالدولة المثالية هي وحش بارد، على وجه الدقة بسبب خاصيتها اللاشخصية المزدوجة؛ فتحديدها لمصلحتها العامة ومطاردتها إياها يراد لهما أن يكونا حياديين ومجردين بكل معنى الكلمة.

يقدم هذا المثال معياراً نموذجياً يمكن أن يقاس به سلوك الدول

الفعلية. زد على ذلك أنه إذا فشلت حتى أكثر الدول الحديثة فاعلية في تحقيق مطالبها، فإن المثال نفسه يقترح تفسيراً جاهزاً: وهو أن الأعمال اللاشخصية لآلة الدولة قد أُفسِدت، إما بسبب المصالح الخاصة لمسؤوليها أو بنفوذ مصالح قوية في إطار السكان الأوسع. وقد قلب الشكيون بدءاً من منظري الاختيار الشعبي في اليمين حتى الماركسيين في اليسار، هذا الاقتراح، وذهبوا إلى أن الدولة تعمل بثبات في خدمة مصالح قطاع معين وأن صورة الدولة بوصفها الممثل الحيادي لوظائف المصلحة العامة لا تأتي إلا للتمويه على هذه الحقيقة.

يستقي مصطلح «الدولة» أصله من الكلمة اللاتينية (status)، التي تعني «طراز موقف» أو «وضع»، ومازالت الكلمة تحمل هذا المعنى في عبارات مثل «حالة حصار» أو «حالة ذهنية» (state). وفي العاميات، قد تشير «الدولة» (أو «الحالة»: state) إلى وضع يمتاز بأنه مزعج وغير اعتيادي(*). وقد تابع كوينتن سكنر (Skinner, 1989) انبثاق الاستعمال السياسي الأكثر تحديداً خلال بواكير الحقبة الحديثة، وأظهر كيف انتقل معنى المصطلح بالتدريج من الوضع أو منزلة شيء ما آخر (لضيعة estate أمير أو جمهورية) إلى الجهاز الجوهري للحكومة المنفصل بوضوح عن شخص الحاكم. وهكذا توافق مظهر هذا المفهوم الجديد مع انبثاق ميدان جديد للحكومة، صار يشير الآن إلى عمل تنظيم سلوك جهاز الدولة نفسه، وكذلك

(*) تنبغي الإشارة إلى أن المصطلح العربي عن «الدولة» يختلف قليلاً عن المصطلح الإنجليزي، فالمصطلح العربي يرتبط بمعنى «الحال المتغيرة»، كما يقال «الدنيا دول»، وبعد استقرار الحكومات العربية الإسلامية وتواليها، صار يطلق على السلالات الحاكمة، فيقال: «دولة بني أمية»، و«دولة بني العباس». وبهذا المعنى استعمل ابن خلدون هذا المصطلح في «مقدمته»، وافترض أن للدولة أعماراً تتدرج من النمو إلى الشيخوخة والهرم والسقوط حين تصطدم بها عصبية قوية. أما المعنى الحديث، أي الهيئة الإدارية الحاكمة، فأغلب الظن أنه مشتق من الترجمة.

السكان الذين تدعي أنها تحكمهم. ومنذ هذه النقطة فصاعداً، صار الخطاب السياسي يضع الدولة والعلاقات بين الدول في صميم اهتماماته.

غير أن ترسيخ هذا المفهوم تطلب أيضاً اندماج العلاقات السياسية والبيروقراطية التي أثارها، ولكي نفهم ما يتضمنه هذا يجب أن نعود إلى خط مختلف من التطور. في العادة تؤخذ «معاهدة ويستفاليا» عام 1648 والاتفاقيات الأخرى التي وضعت حداً «لحرب الثلاثين سنة» باعتبارها تدل على انبثاق نظام أوروبي جديد من **الدول ذات السيادة** المستقلة. وفي حين أقرّت المعاهدة بالمشكلات التي يطرحها حضور الاختلافات الدينية القوية بين الكاثوليكيين واللوثريين والكالفينيين داخل الوحدات الإقليمية، فإنها منحت سلطة سياسية عليا لحكام المقاطعات داخل مناطقهم بينما ضمنت التسامح الديني للملل الرئيسية الثلاث مهما كان دين الأسرة الحاكمة. وساعد مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدولة ذات السيادة كجزء من نظام التهدئة هذا في حصر حقوق مؤيدي أحد الأديان عن التدخل في الشؤون الدينية للدول المشاركة الأخرى. وكان لهذه الإجراءات السياسية أثر مستحدث في تحويل وضع كان السكان فيه خاضعين لصنوف من المصادر المتداخلة والمتصارعة في الغالب من السلطة إلى وضع يُعترف فيه بأن الحكام يمارسون مسؤوليتهم الأولى عن حكم السكان داخل أراضيهم. واستكمالاً لفكرة الدولة بوصفها جهازاً لاشخصياً للحكم، نجد الآن فكرة الدولة بوصفها ذات سيادة أو عضواً مستقلاً في **نظام الدول**.

خلق هذا التطور الأخير وسطاً بيئياً تمكنت فيه الصور البدائية لوحش نيتشه البارد من تأسيس أنفسها؛ فالسيادة التي حماها نظام الدول الأوروبي لأعضائه سمحت للدول المشاركة بدرجة من الحرية من التدخل الخارجي الذي ما كانت تستطيع من دونه أن تطور

وتصفي الأجهزة الإدارية المرعبة التي تآلف معها السكان الغربيون الآن. برغم ذلك، فلم يكن إلا في أواخر القرن التاسع عشر أن تمكن أكثر هذه الوحوش نجاحاً من إطلاق دعواه أخيراً ـ التي يصفها ماكس فيبر (Weber, 1978: 54-56) بأنها أكثر سمات الدولة الحديثة تميزاً ـ في الاحتكار الشديد للاستعمال الشرعي للقوة داخل أراضيه الخاصة.

قدم تكوين نظام الدول أيضاً الشروط التي يمكن بها أن تصفى وتُطوَّر الإجراءات الدولية لتنظيم سلوك الدول نفسها مزيداً من التصفية والتنظيم. بدأ هذا النظام كإجراء معاهدات وطرق فهم تشمل الأراضي والسكان في أجزاء أوروبا؛ ولذلك فرض بعض القيود القليلة على تدخل الدول في شؤون من يسكنون الأراضي التي لا تغطيها هذه الاتفاقيات والتي لم يكن يُعتقد أن فيها دولاً ذات سيادة. وهكذا بينما وجدت الدولة أنشطتها الأوروبية مقيدة بنظام ويستفاليا، فإنها لم تكن مغلولة اليد في أجزاء أخرى من العالم. والحقيقة أنها لم تواجه صعوبة كبيرة في تحوير مذهب القانون الطبيعي لتوفير ما تعتبره الأساس الشرعي للتوسع الإقليمي في مكان آخر.

تسمح لنا هذه السمة الأخيرة **لنظام الدول الأوروبية** أن نحدد مرحلتين أساسيتين في انتشار ذلك النظام إلى أجزاء أخرى من العالم. الأولى أن من نتائج المكتسبات الاستعمارية خارج أوروبا أنها جلبت أراضي جديدة وسكاناً جدداً مما استدعى إبطال نظام ويستفاليا. فالتوسع الاستعماري الأوروبي واستعمال الدول الغربية «لمعايير حضارة» تمييزية (Gong, 1984) في اهتماماتها بالوحدات السياسية (ومن بينها الصين، واليابان، وروسيا، والإمبراطورية العثمانية، وتايلند) التي لم تُقبَل هي نفسها كجزء من نظام الدول أفضى إلى إلحاق الجزء الأكبر من الإنسانية بالحكم المباشر أو غير المباشر للدول الغربية. وقد أُضفيت الصيغة الرسمية على هذا الإجراء عن

طريق فرض معاهدات ظالمة، على كثير من وجدوا أنهم يريدونها، واتفاقيات تمنح مزيداً من الأراضي لقانون بريطانيا المدني والقوى الغربية الأخرى. ومن الواضح أن النزعة الاستعمارية الغربية كانت قضية إخضاع السكان غير الأوروبيين لحكم الدول الأوروبية، لكنها كانت أيضاً قضية إدماج لهؤلاء السكان في نظام الدول الأوروبية؛ فهي كانت الصورة التي صار فيها نظام الدول الأوروبية عالمي النطاق للمرة الأولى.

الثانية أن الإنجاز الواسع أو فرض الاستقلال السياسي ألغى مظهراً واحداً من الحكم الاستعماري في حين ترك الآخر ثابتاً في مكانه. فلكي تكون **الدولة ما بعد الاستعمار** مستقلة، فإنها يجب ألا تكون تابعة لحكم دولة أخرى، بل تبقى عضواً في نظام الدول وتابعة للإجراءات التنظيمية التي تعمل في ذلك النظام. وهكذا وسّع الاستقلال كلاً من عضوية نظام الدول ووضع بدله طريقة جديدة بصورة جذرية لإخضاع السكان غير الغربيين إلى حكم نظام الدول. وكنتيجة لذلك، وجد سكان هذه الدول أنفسهم محكومين من لدن دول حديثة هي دولهم الخاصة بهم ومن نظام الدول الباهظ الذي اندمجت به دولهم على السواء. فصارت المواطنة، من نوع ما، شرطاً إنسانياً كلياً.

والقول إن **الدولة المستقلة** لا تحكمها مباشرة دولة أخرى لا يعني القول إن أعضاء نظام الدول الحديث يعملون مع بعضهم على قدر المساواة؛ بل على العكس تماماً، فنظام الدول الباهظ ينطوي على بنية تراتبية واضحة، فيها دول أقوى ودول أضعف وعدد من الدوائر الداخلية التي تقل أو تزيد تضييقاً. وقلة من الدول المستقرة حديثاً تحمل شبهاً كبيراً بالوحوش الباردة في حكمة نيتشه المأثورة، مادامت قد ورثت ببؤس بنى تحتية متطورة وأنظمة تعليمية متقدمة، وأجهزة إدارية معدة لخدمة نظام حكم يمارسه الغرباء. أما الدول التي

تبقى بمنأى عن مثالها اللاشخصي المزدوج فهي لهذا السبب تُعتبر أحياناً **دولاً فاشلة** أو **أشباه دول** (Jackson, 1990).

إضافة إلى ذلك، ومثل كثير من الدول التي لم تستعمر أراضيها مطلقاً، فإنها يجب أن تُقبَل في الدوائر الداخلية الأضيق من نظام الدول العالمي ليجدوا أنفسهم عرضة لصورة عصرية من «معايير الحضارة» السابقة. ومن بعض النواحي، فإن هذا الشرط هو من بقايا نظام المعاهدات القديم، مادام يقتضي **دولاً خاضعة** تتلاءم مع الأطر القانونية التي رسختها سابقاً الدول الغربية، إذا أريد لها أن تشارك في مختلف التدابير الدولية (وتقدم منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية، والاتفاقية العامة للتجارة والتعريفة الكمركية، وخليفتها: منظمة التجارة العالمية أوضح الأمثلة على ذلك). كما إنه يمكن لمختلف الدول المارقة أو الدول الفاشلة أن توصف بأنها أهداف محتملة لتدخل عسكري أو إنساني.

باري هندس

انظر أيضاً: **الاستعمارية، البيروقراطية، الحكومة، مابعد الاستعمارية، المواطنة.**

الديمقراطية (Democracy)

الديمقراطية مشتقة من الإغريقية القديمة: (demos) = شعب، و(kratos) = حكم. ولعدة قرون، بقيت إيحاءات معينة، في أذهان النخب الأوروبية في الأقل، لكل من الشعب (الفقراء، والجماهير العامة، والعوام، والسواد الأعظم، والغوغاء المتقلبة الجاحدة [Machiavelli, 1531]) و«الحكم» (ليس فقط الحكومة، بل أيضاً النفوذ والرجحان) منصهرة معاً. وهذا التلازم الوثيق، الذي ترك في العادة أثراً سلبياً في تلميحه إلى «حكم الغوغاء»، كان يُدمج أحياناً على نحو أكثر وصفية في إشارة جوهرية مفردة إلى «العوام» (Elyot,

(1531، و«حكم الشعب» (الديمقراطية)، (في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر). وهكذا، في حين خدمت الديمقراطية المنظرين السياسيين الغربيين كمقابلة مفهومية مع الأوليغاركية والملكية، فلم يبدأ المثقفون والسياسيون في اعتبار الديمقراطية ذات قيمة سياسية إيجابية في ذاتها إلا في أواخر القرن التاسع عشر. وبسبب هذا التطاير المفترض لجماهير الناس، وانفتاحهم على التلاعب، فإن نظرة بايرون (1821) إلى الديمقراطية باعتبارها «أرستقراطية الأوغاد» توجز الموقف الذي كان سائداً من هذه القضية.

وكان لتقليد بديل إثباتي صياغته المبكرة في خطبة بيرقليس الشهيرة مع اندلاع الحرب البيلوبونيزية (431 ق. م.)، التي اقترحت فيها الديمقراطية الأثينية ـ وإن كانت استبعدت النساء والعبيد والأجانب ـ كنموذج للآخرين أن لا تكون السلطة في أيدي القلة بل في أيدي الشعب برمته ويتساوى فيها الجميع أمام القانون. وبعد ذلك بحقب مديدة، في «نقاشات بوتني» عام 1647 التي أعقبت الحرب الأهلية الإنجليزية، أحيا العقيد رينبورو للحقبة الحديثة القضية الأساسية للسيادة الشعبية: «لا يحق ولا ينبغي لكل إنسان ولد في إنجلترا، لا وفق الشرائع الإلهية ولا وفق شريعة الطبيعة أن يُستبعد من اختيار من ينبغي أن يسنوا له القوانين التي يعيش في ظلها». ومهما تكن أفكار «التسوية» هذه ابتداعية، فقد أقرت **الديمقراطية الانتخابية** أكثر من الاقتراح الأقوى بأن **السياسة الديمقراطية** كان ينبغي تعزيزها **بمجتمع ديمقراطي** حقيقي، وهو اقتراح جذري تبناه «النباشون» (Diggers) في الفترة نفسها. في القرن العشرين، واصل الفكر الماركسي هذا الخط، واضعاً على نحو نسقي **الديمقراطية الاجتماعية (الاشتراكية)** الأساسية من الناحية الجوهرية فوق **الديمقراطية البورجوازية الليبرالية**، التي كانت في تصور لينين (1917) «ديمقراطية حقائب الأموال»، ومن ثم فهي «منافقة وزائفة بالكامل». واستعملت الأنظمة الشيوعية هذا المذهب لإضفاء الشرعية على

«الديمقراطيات الشعبية» بالإشارة إلى توفيرها البضائع العامة والمشاركة المحلية في الإجراءات الرسمية أو الحزبية، أكثر من الحرية السياسية والانتخابات العامة.

حين انتشرت الحملات الدورية لتعميم الديمقراطية (democratization)، سواء أكان ذلك باسم المصالح التجارية، أو الصناعيين، أو عدم التملك، أو النساء، أو الملونين، أو المستعمَرين، فقد تغير معنى «الديمقراطية» أو توسع. هكذا ترسخت التعبيرات الديمقراطية الأولى مثل القيود الدستورية على السلطة المطلقة؛ والاستشارة «البرلمانية»؛ وأشكال اتخاذ القرار النقابي أو التشاوري المستقل؛ والتطورات الانشقاقية داخل الكنائس؛ وتمثيل مختلف «ضيع» العالم، حتى قبل انطلاقة الديمقراطية الليبرالية الحديثة. ولكن حين انبثقت هذه الأخيرة من تراث ثورات القرن الثامن عشر في أميركا وفرنسا، أُشير إلى إصلاحات سياسية أخرى صراحة باعتبارها مكتسبات للديمقراطية نفسها: إلغاء العبودية، وتنظيم العمل، والتسامح الديني، والانتخابات المنتظمة، والاقتراع الشامل، وسياسة الأحزاب المتنافسة، والاقتراع السري، واستقلال المناطق الاستعمارية. ومع هذه المعالم الديمقراطية التي كانت تنتشر في الغالب عبر الحدود على شكل «موجات» عالمية، لم يحدث مدٌّ مشهدي مثير إلا في الثمانينيات والتسعينيات، حين تفكك المعسكر السوفياتي، وحين تبنى عدد مهم من الدول التسلطية في أميركا الجنوبية، وأفريقيا، وآسيا، النظم الديمقراطية. ومع نهاية القرن العشرين، صار يمكن القول إن أكثر الناس أصبحت «تعيش الديمقراطية» بمعنى أكثر دلالة من أي وقت مضى، وارتفع علم الديمقراطية خفاقاً كما أشهره فرانسيس فوكوياما (Fukuyama, 1992) لا ليمثل إلا «نهاية التاريخ» نفسه.

وبرغم الدافع المستمر نحو حكايات مختلفة عن تعميم

الديمقراطية، فإن هناك خلافاً ملحوظاً حول محتوى الديمقراطية وقيمتها. وكما لاحظ رايموند وليامز (Williams, R., 1976: 97-98)، فإنه «ما من قضايا أصعب من قضايا الديمقراطية، بأي من معانيها المركزية». ويعود هذا جزئياً إلى أن أي عملية تعميم للديمقراطية تنفع في التأكيد على القضايا (الجديدة) حول ما تتضمنه الديمقراطية من أكثر الأشياء وأفضلها، والقضايا (المتغيرة) عن الموضوع والمجال والعمق المناسب للحكم الذاتي السياسي.

فمن هو أو ما هو موضوع الديمقراطية؟ يبدو الآن أن أي فكرة مباشرة عن «الشعب (المشترك)» كبطل ديمقراطي جوهري مشكوك فيها أو بالية. فقد تطورت الديمقراطية الانتخابية بالترادف مع دولة الأمة، بحيث صار عمل السياسة الديمقراطية محكوماً بأن يعكس ليس فقط أفضليات السياسة الحالية، بل أيضاً المطامح التاريخية لأمة الشعب، وشخصيتها، وثقافتها. وهذا التماهي القوي للشعب بالدولة، وبالأمة، وأحياناً بالعرقية أيضاً، وقد يأخذ في بعض الحالات شكلاً دستورياً، لم يمر من دون تغيير أبداً، بل صار يعتبر باحتراس أكثر تابعاً للأحداث الكاسحة عن «التطهير العرقي» خلال التسعينيات (البلقان، رواندا)، وبذلت جهود لتصدير المعايير الأميركية بهدف ضمان «انتصار الديمقراطية» في «الحرب على الإرهاب» (الرئيس جورج و. بوش، 2003).

وما إن يتم تخيل «الشعب» لا من خلال إرادة عامة رفيعة ومتشاكلة (روسو)، أو حتى كرغبات راسخة للأكثرية؛ بل كتجميع معقد لآراء جماعات وأفراد متعددين ومنظوراتهم ممن يضمون جميع الشعب في مقاطعة معينة، حتى يختطف بعض المتألقين المثال الأصلي. وقد دافع منظرو النخبة من أفلاطون إلى إدموند بيرك عن «الحراسة» السياسية كترياق مضاد لطغيان الأكثرية المحتمل، في حين صور اقتصادي أواسط القرن العشرين جوزيف شومبيتر (Schumpeter,

(1943 الديمقراطية بوصفها «حكم السياسي»، الذي يتم فيه السمسرة بالسلطة وتدويرها بين عدد من جماعات المصالح الاجتماعية ـ السياسية للأقليات، على أنها أفضل ما يمكن أن نفعله في الظروف الحديثة. وتتضمن المنظورات المتأخرة المعادلة للديمقراطية الكلاسيكية التعددية الثقافية والانفتاحية الكونية. يؤكد التعدديون الثقافيون باريك مثلاً (Parekh, 1993) على المركزية الأوروبية للمعايير الديمقراطية الليبرالية ويرون أن التماهيات (الغربية) في الأمة والشعب مضرة بدعاوى الأقليات الثقافية. وتدافع الانفتاحية الكونية في صيغتها في أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين عن نزعة إنسانية كلية ساندة ـ إلى حد ما لمواجهة الاندفاع نحو الإقليمية الثقافية التعددية ـ لكنها تؤكد أيضاً أنه في ظل ظروف العولمة، ستصبح الممارسة الديمقراطية معقدة باستمرار، ومتمايزة وكثيرة المطالب ولها مجالها الكوكبي والدولي والقومي والمحلي (Held, 1995).

ومن الواضح أن هذه العوامل الجغرافية تؤثر في اعتبارات المجال الخاص للتنظيم الديمقراطي. وبعمومية أكثر، فقد جرى تحديد مجال الديمقراطية نموذجياً بالعالم الرسمي للحكومة العامة. ولكن في المجتمع المعاصر، صارت تدخل جميع العلاقات التي كانت سابقاً «غير سياسية» تحت التساؤل الديمقراطي. لقد كانت **الديمقراطية الصناعية**، على سبيل المثال، هماً اشتراكياً لفترة طويلة، وقواها نمو الشركات العابرة للقومية، والمدى الذي يمكن به التقدم في العملية الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية في حين يبقى حكم الرأسمالية قضية محورية. مع ذلك جرى إدراج القضايا الفئوية من لدن قضايا الجنوسة والجنسية والعرقية والقدرة (والإعاقة)، وتعبيرات أخرى عن «سياسة الاختلاف». غالباً ما صار يُسأل: كيف يتم إسباغ الشرعية على الهيمنة الذكورية، والعرقية، والتمييز العنصري من أي نوع في سياسة/ مجتمع يدعي أنه ديمقراطي، أي يفترض أن يكون

فيه المواطنون أحراراً ومتساوين؟ في هذه الأسئلة، يجري توسيع معنى «الديمقراطية» كمبدأ معين للتنظيم - أي كحكم للشعب/ الأكثرية ومن أجله - إلى معنى عرقي اجتماعي أوسع يرتبط بشروط الديمقراطية «العميقة» ونتائجها. يمكن بالطبع للديمقراطي «السياسي» بالمعنى الحصري أن يجيب أن الأمر ينحصر في المبالغة بمجال الديمقراطية بغية بسطها على قضايا التنظيم الاجتماعي الأساسي. برغم ذلك، فمن المسلم به على نطاق واسع أن الديمقراطية تحتاج إلى أن تتجذر في قدرات وحقوق فاعلة، وهكذا حصل توسيع لسياق الحقوق المدنية والسياسية و**الحقوق الديمقراطية** الاجتماعية كما وصفها ت. هـ. مارشال (Marshall, 1950) لتشمل الحقوق الثقافية والجنسية والتكاثرية ومختلف الحقوق الإنسانية أيضاً.

في الوقت نفسه، تطور فهمنا لعالم الحكومة إلى فكرة متعددة الأشكال عن الحكم، مما يدل على تشكيل السلوك والأخلاقيات عبر عدد واسع من مؤسسات المجتمع المدنية. وهكذا لم يعد الانخراط بالديمقراطية مقصوراً على الأحزاب والبرلمانات، بل امتد أيضاً إلى المدارس، وأمانات العناية الصحية، والمؤسسات؛ ولم يقف عند هذه وحسب، بل وصل إلى الجمعيات المهنية والتطوعية، ونوادي الترف، والهيئات الثقافية، وإعلام الحشد، وصولاً مرة أخرى إلى «تعميم الديمقراطية على العلاقات الحميمة» (Giddens, 1992): أي الحياة العائلية، والحب، والعلاقات الشخصية والجنسية. وأيضاً، تظهر الأسئلة المثيرة، في «مجتمع الشبكة» عن **ديمقراطية الحاسوب**، تماماً كما أصبحت السيطرة الديمقراطية الشعبية، في «مجتمع مجازفتنا» على التهديدات البيئية والتطورات التقنية الحيوية قضية ضاغطة ولكنها أيضاً مرعبة.

في هذا السياق، يبقى من الصعب أن يتحدد إلى أي عمق ينبغي أن تكون المؤسسات الديمقراطية. وقد بقيت ركيزة الديمقراطية

المباشرة، التي يحكم فيها الشعب بطريقة جمعية ومباشرة، يُعتقد أنها غير عملية (وغير مرغوب فيها أيضاً). وصارت الحكومة عن طريق ممثلي الشعب، مثلما صُوِّروا حتى الستينيات بوصفهم رجال الحكم في العمق، المعيار الديمقراطي الليبرالي، وأصبح «التصويت» أهم حدث ديمقراطي. على أنه مع الانتشار الملحوظ لتكنولوجيا المعلومات، حصلت عودة تم بها إدراج موقع **ديمقراطية الحشد** المطلع ضمن برنامج العمل. مع ذلك هناك قضايا عملية ومبدئية حول نوع التوازن الصحيح الذي ينبغي إحداثه بين الآليات المباشرة، والتمثيلية، والاستشارية، وبين الطرق البديلة في «الديمقراطية الإحصائية» (الأكثريات، الجماعيات، النسب العددية).

يمكن التساؤل أيضاً عما إذا كان يمكن لأي فرد، أو جماعة، أو قضية، أن يمثلها آخرون تمثيلاً أصيلاً، أم تكفي الإشارة عند السياسيين الديمقراطيين إلى دولة «الرأي العام» بوصفها التمثيل المقبول «للشعب». ولا ريب أن فهمنا السياسي يتشكل في إطار شبكة خطاب كثيفة تنشرها أعمال إعلام الحشد. ومقترحات السياسيين أنفسهم وشخصياتهم هي أيضاً «تُغزَل» في الشبكة، بحيث تبدو نقطة الإحالة التقليدية لـ «أمر» الشعب المستقل بعيدة جداً. وربما لهذا السبب تستطلع آراء الشعب من خلال آليات مثل الجماعات البؤرية، وصناديق الاقتراع، أو الاستشارات الخاصة، أو النقاش الإلكتروني المستهدف. بهذه الطريقة، انبثقت تصورات «إدارية» للسياسة، صار يوازن فيها الحماس إلى «زعامة» مناسبة ويميل لصالح «الإحصائية العددية» و«الاستشارة» أكثر من الديمقراطية.

وإذا كانت النزعة الإدارية السياسية و«التلفيق» تشكل مظهراً مما أُطلق عليه **الثقافة مابعد الديمقراطية**، فإن الاستياء على نطاق واسع من طرف من يدار هو المظهر الآخر. والواقع أن الأكثريات الحقيقية

التي تتطلع إلى الرؤساء أو الحكومات، على الأقل في ما يسمى بالديمقراطيات «المتقدمة»، نادرة؛ ونزعة التوظيف السياسي والانتهازية محدودة؛ وقد تدهورت التحالفات والانتماءات إلى الأحزاب التقليدية؛ وضعفت الروابط الوظيفية والأيديولوجية بين الأحزاب التقليدية والدوائر الاجتماعية. وينطوي التبرير الاجتماعي العقلي لهذا على تآكل سياسة الطبقة، والجيرة، والتمثيل عن طريق عمليات التفريد، والحراك، والاستهلاكية. في هذا السياق، تنقسم سياسة الحشد الديمقراطية إلى دائرتين رئيسيتين. تنشغل إحداهما بسياسات «طراز الحياة» والمراهنة، ومتابعة المصالح المادية والقيم «مابعد المادية» من خلال التجمع في لوبيات مطلعة وممفصلة. غير أن هناك قطاعاً آخر جوهرياً من الشعب قد تم «إقصاؤه» على نحو فاعل و«أُخمد»، وصارت سيطرته الفاعلة على حياته والعالم مجرد وهم خالص.

تؤكد الاستجابات «الجذرية» لمشكلات الكلبية والإقصاء على الحاجة إلى أهمية تعزيز المشاركة والتروي. والمعتقد أن الجماعات المهمشة يجب أن تكون حاضرة في العملية الديمقراطية، لا أن تُمثَّلَ عن بعد (اجتماعياً وكذلك مادياً). ولا بد من وجود حوار حافل وشامل لاهتماماتهم. وفي حين أن هذا التدبر يتضمن نقاشاً عقلياً، فإنه يجب ألا يكون مشفراً طبقياً أو مؤطراً بالمركزية الأوروبية ليحد من تنوع الاتصال السياسي الشعبي وحيويته (الترحيبات، التحايا، روايات التورط، التحديات، المنافحات). ولكن حتى هذا النوع من **الديمقراطية الممتدة** يواجه المشاكل. على سبيل المثال، لا نستطيع أن نحضر جميعاً ـ أو لا نريد أن نورِّط بالضرورة ـ في جميع المنتديات التي تؤثر في حياتنا ومنظوراتنا، وعلى أي حال فإن التناول وجهاً لوجه غير معفى أبداً من مناورات المضاربة بالبرنامج، أو استغلال المكانة، أو الترهيب، أو المصلحة الذاتية.

وإذا استمر الفكر الديمقراطي، إذاً، في إثارة أسئلة مهمة جديدة وباقية، فإن عنصره اليوتوبي ـ أي الفكرة القائلة إن الديمقراطية تنشر إنجاز المجتمع المثالي من خلال الحل الشفاف والمنسجم للاختلافات السياسية ـ ربما يكون قد تراجع. ويعد التحرريون المعاصرون، مثلاً، (Graham, 2002)، الديمقراطية باعتبارها مجرد سلطة دولة تزداد دائماً في شرعيتها وضررها. ويتمسك بعض ما بعد الحداثويين من جانبهم، بصورة أكثر غموضاً واقتصاراً، بالنشاطات «التجاوزية» لكثرة كونية بدوية جديدة (Hardt and Negri, 2000)، بينما يصر آخرون على أن الإجراءات الديمقراطية العنيفة لا يمكنها أن تلغي الصراع السياسي. وفي هذا السياق، ربما كان الدافع السياسي لا يأتي من دفع الديمقراطية في ذاتها، بقدر ما يأتي من الرجوع إلى التأليفات التي تشكلها بمختلف الألفاظ المتكافئة: الليبرالية، التمثيلية، المساواتية، الجمعية الجذرية، الاستطرادية، المنفتحة كونياً، الجمعياتية، الاتحادية، الإلكترونية، الاشتراكية، التجريبية، التشاركية وغيرها.

غريغور ماكلينان

انظر أيضاً: **الأمة، الجذري، الحكومة، الليبرالية، المشاركة، المواطنة، النخبة، اليوتوبيا.**



ـ ذ ـ

ذ

الذات (Self)

فكرة **الذات** من أكثر الأفكار حضوراً في معجم الغرب الحديث. فنحن نتحدث بلا انقطاع عن الاختلاف بين **ذاتنا الحقيقية وذواتنا الاعتيادية**، وفي لغة نثق فيها **بذواتنا**، نجرب **الشك بالذات**، وننظر أحياناً **نظرة طويلة معمقة لذواتنا**. ونحن نسمع نقاشات يومية عن **تقدير الذات، وحديث الذات، وتقوية الذات**، تأتي من علماء النفس، والاستشاريين، وضيوف البرامج الحوارية، وأعمدة الاستشارات، وكثرة من كتب التعويل على الذات، والأشرطة، والأدلة الإرشادية على الإنترنت. مع ذلك، في الاتجاه المعاكس، يصرُّ تيار نظري قوي أن **الذات** ليست سوى أثر سطحي لقوى غير شخصية أو لاشعورية. وقد صارت فكرة الذات الآن ترفرف قلقة بين طرفي الضرورة واللا ـ وجود.

غير أن الأشياء لم تكن كذلك دائماً. فلم تطرح جميع الثقافات فكرة الذات بمعنى المصدر الداخلي المفرد للضمير أو الشعور المكرس للتأمل الذاتي. فقد أضفى الإغريق في عصر هوميروس على الفرد مصادر متعددة للفكر والفعل، يشكل بعضها قنوات لقوى تتجاوز الإنسان وآلهة تحول نزوات القدر والحظ مباشرة إلى فعل وحكم إنسانيين (Dodds, 1973). وفي إنجليزية القرون الوسطى،

كانت «الذات» تشير لا إلى الهوية الشخصية الداخلية، بل إلى الفكرة النوعية عن المطابقة، وهو شيء مازلنا نسمع صداه يتردد في التعبير الاصطلاحي عن **الشيء نفسه بذاته**. حين كانت تنبثق فكرة الذات الداخلية في مثل هذه الثقافات، فقد كانت نتاج تقنيات الذات - التقنيات التي تستدعي السلوك والشعور للمساءلة، بغية ربطهما بالذات كموضوع للاهتمام الأخلاقي - يمكن من خلاله تعليم نخبة معينة على المهمة النادرة والصعبة في تثقيف الذات (Foucault, 1986; Hadot, 1995).

في النبذة الكلاسيكية التي قدمها مارسيل ماوس، كان الدافع للتوزيع الواسع لتقنيات الذات يكمن في الفكرة المسيحية عن النفس، وبخاصة لدى بروتستانتية الإصلاح، حيث تم نقل تقنيات **التمحيص الذاتي والانضباط الذاتي** عن طريق الطباعة إلى سكان يتشككون بالطقوس الجمعية القديمة للخلاص (Mauss, 1985). وقد شكلت بعض هذه التقنيات الذات الحقيقية كلغز، تكسوها طبقات من العالمية، ومن هنا تحتاج إلى سبر تأويلي دائم، باستخدام أشكال خاصة من القراءة والكتابة (Hunter, J. P., 1966). وقد سمح انتشار الأدب المطبوع ونمو تجارة الكتاب خلال القرن الثامن عشر لهذه الفنون بالاهتمام بالذات واكتشاف الذات أن تهاجر من الثقافة الدينية إلى ميدان الترف الخاص، حيث عامت، بعد أن أبرزتها الرواية إلى السطح بصورة جمالية، في أدب تثقيف الذات الرومانسي. وأعطى الرواج التعليمي لهذه التقنيات عن طريق تعليم الأدب في أنظمة المدارس الجماهيرية في القرن التاسع عشر القدرة على **المساءلة الذاتية الجمالية** وانكشاف الذات انتشاراً غير مسبوق لدى السكان في الغرب (Hunter, I., 1988).

غير أن الذات الجمالية الدينية - بجذورها التي تغوص عميقاً في تاريخ الثقافة الأخلاقية الغربية - لم تكن الطريق الوحيدة التي سلكتها

الذاتية الحديثة. يقدم نيكولا روز تاريخاً **للذات النفسية الحديثة** المتميزة (Rose, 1996). فبدءاً من أواخر القرن التاسع عشر، وكنتيجة للتفاعل بين المتطلبات السلوكية لعدد من المؤسسات التعليمية (مثل المدارس والمستشفيات والملاجئ والجيوش والمصانع) والمقاييس السلوكية ومعايير الحقول «النفسية» (psy ـ) المنبثقة (مثل علم النفس والعلاج النفسي وعلم النفس التربوي والاستشارة والإرشاد النفسي)، تمَّ استكشاف باطن نفسي جديد والتنقيب فيه. وحين وُجِدَ أنه ينفتح عند النقطة التي يقبل فيها الفرد الانحراف الإحصائي عن المعيار القانوني للمؤسسة بوصفه إخفاقاً شخصياً، ملأت مظاهر الشذوذ في البداية هذه الفسحة ـ التعقل الضعيف والتأخر والتهرب والاضطراب العصبي ـ لكنه سرعان ما عاد أدراجه إلى الملكات الاعتيادية كالذكاء والتعلم. ومن هنا فصاعداً لم تعد تفصلنا سوى خطوة واحدة قصيرة عن ظهور الشخصية في كل بهائها القابل للقياس، ومعجم نفسي كامل يمكن للأفراد من خلاله أن يصوغوا مطامحهم ومخاوفهم الخاصة من خلال معايير المؤسسات التي أقاموا فيها. وهكذا أصبح أمراً رتيباً مألوفاً لنا أن نصوغ ذاتاً داخلية بمصطلحات من أمثال رغبة الرضا بوظيفة، أو الخوف من فشل التواصل في علاقاتنا، أو الاهتمام بقانون تقدير الذات عند الأطفال، أو الرغبة في تقوية الذات. وسواء أكونت نفسها طوعاً، أو بتوجيه من العلاقات الإنسانية، فإن «التجهيزات» العاملة، أي خطابات «المركب ـ النفسي» وممارساته، تخترق الآن الحيوات العامة والخاصة، بما يتيح المجال للمعايير التي تحكم التصرف بأن تحظى بالاعتراف باعتبارها المعايير التي نبحث عنها للتحكم بأنفسنا.

ولا تعامل تواريخ الذات الجمالية ـ الدينية والذات النفسية الحديثة الذات باعتبارها مجرد وهم. بل تبرز الأشياء على نحو مختلف مع التيار الواسع للنظرية الحديثة ومابعد الحديثة المكرسة «لتكوين الذات»، التي تريد أن تكشف أن الذات هي مجرد أثر

سطحي لبنى وقوى غير شخصية بعمق، وغير شعورية (Foucault, 1971). والآن فإن هناك مجموعة من العلوم الإنسانية يصفها المصطلح «نقدية» ـ علم اللغة النقدي، علم الاجتماع، التحليل النفسي، الماركسية، الدراسات القانونية، الدراسات الثقافية ـ تزود التعليم الثالثي المتواصل بالقدرة على أشكلة الذات أو إضفاء الطابع الإشكالي عليها باسترداد الخطابات التي نطقت فيها، أو العلاقات الاجتماعية التي تشكل محور تأملها الأيديولوجي، أو الدوافع اللاشعورية التي استُدعيت عبثاً للسيطرة عليها. ونظل بحاجة إلى أن نعرف هل أفعال التفكيك هذه ـ التي يمارسها على ذات أُحيلت إلى لغز من تمرنوا على تقنيات أشكلة الذات ـ هي شيء ما أكثر من تنوع من تنوعات تقنيات الذات التي صارت تدور في ثقافاتنا منذ بواكير الحداثة.

ذ

إيان هنتر

انظر أيضاً: **الإنساني، الشخص، الفرد، المعياري.**

الذاكرة (Memory)

الذاكرة شرط لا غنى عنه في الحياة الإنسانية الفاعلة، ومن ثم، فهي جزء جوهري من الفكر الإنساني، منذ الأساطير الأولى حتى أكثر أشكال العلم العصبي المعاصر تقدماً. ولا يستغرق سؤال الذاكرة كامل تاريخ الفكر البشري وحسب: بل إننا من منظورنا الحديث المتأخر، أو ما بعد الحديث، الذي تعكره الاستحالات الظاهرة في التذكر، نبدو أكثر لهفة إلى مركزة عمليات الذاكرة. وعند فجر العصر الحديث، كانت الذاكرة، عند جون لوك في الأقل، تؤدي وظيفة ميزة ضرورية للعقل. اعتقد لوك أن الذاكرة تنطوي على «مستودع لأفكارنا»؛ ومن خلال أعمال الذاكرة «تتحقق الفكرة فعلاً مرة أخرى»، بمعنى أنها تصل إلى الشعور تماماً. ولكن ثبت أن جعل

الفكرة «تتحقق فعلاً مرة أخرى» لا ينبغي أن يُعدَّ فقط فعلاً من أفعال العقل. ومنذ أواخر القرن الثامن عشر تلقت التقلبات الذاتية في جعل الأفكار «تتحقق مرة أخرى» تعبيراً أدبياً مذهلاً: لدى جان جاك روسو، ولدى يوهان فون غوته، ولدى وليام وردزورث، من بين آخرين، وتم استباق الفكرة الرئيسة في عصرنا في تصور بيرسي بيش شيللي عن «الذاكرات المتقطعة» (1817).

خلال القرن التاسع عشر، مال تطور علم متخصص للتاريخ (كتابة التاريخ) إلى إبراز أهمية التمييز بين الذاكرة الذاتية (التي تعنى بالحياة الداخلية) والذاكرات الاجتماعية لتجمعات اجتماعية أوسع (تأتي في مقدمتها الأمم). على أن كون هذا الفصل لم يكن نهائياً حظي بالاعتراف عام 1849 من لدن توماس مكاولي، الذي أدرك أن تاريخه الذي كتبه لإنجلترا ينبغي أن يشتمل ليس فقط على الماضي البعيد بل أيضاً على «زمن في ذاكرة رجال مازالوا أحياء». وفي أواخر القرن التاسع عشر انتقل سؤال الذاكرة إلى مركز الشعور الحديث، وتجلى في المحل الأول لدى فلاسفة الذاكرة المحدثين الثلاثة الكبار: مارسيل بروست (Proust, 1970 [1913])، وسيغموند فرويد (Freud, 1962 [1899])، وإدموند هوسرل (Husserl, 1991). يقدم الفصل الافتتاحي من رواية **البحث عن الزمن الضائع** لبروست واحداً من أجمل الاستكشافات للذاكرة الحديثة. هنا يميز بروست بين «ذاكرة العقل»، أو ما سماه بـالذاكرة الطوعية والذاكرة الإلزامية، التي توجد «في ما يتخطى متناول العقل»، لكنها يمكن أن تدخل إلى الشعور نتيجة اقتران حسي عارض. وفي فقرة أشهر من غيرها، يطلق الإحساس بشاي زهرة الليمون والكعكة الصغيرة المحلاة لدى شخصيته الخيالية «بنية استذكار مترامية» من ذكريات الطفولة البيتية. كانت هذه ذكريات «برزت كأن ستارة مسرح انفرجت» في عقله، ذريعة لتنظيرات لاحقة كثيرة عن الذاكرة التي تتخيل التذكر عملاً شبيهاً «بالمسرح» (ليس أقلها لدى فالتر بنيامين).

إذا كانت الذكريات عند بروست تبيح الوصول إلى الماضي البيتي، فإن الذاكرة في أدب التحليل النفسي غالباً ما تحجبها العوارض والإزاحات، وتكون عرضة لتدخل اللاشعور والكبت. وتنفع **الذكريات الحاجبة**، على الخصوص، في إخفاء أحداث الماضي المزعجة. ولا يقتضي بلوغ الذاكرة مواجهة بالمصادفة مع التجربة الحسية التي تختزل الماضي، بل نبشاً مستفيضاً ومؤلماً في الحياة الداخلية، لكي ينقشع عنها ما يحجب أعمق الذكريات. وفي منهج هوسرل الظاهراتي (الفنومينولوجي)، أيضاً، تشكل الذاكرة جهازاً يقع بكامله في إطار الحياة الذاتية الداخلية للفرد، ويخضع لقوانين الشعور الفردي، لكنه ينفصل تماماً عن أعمال الزمن الاجتماعي. وسعى تقليد مختلف، في الحقبة نفسها، إلى استكشاف مضامين **الذاكرة الجمعية**، ساخطاً من ذاتية الإدراك التي تركز إلى حد كبير على الذاكرة الفردية. ويمكن متابعة بعض هذه الاستكشافات لدى هنري برغسون (Bergson, 1991) وكارل يونغ، وإن كانت تجد أكمل معالجة لها لدى موريس هلباكس (Halbwachs, 1992)، حيث نقل التابع السابق لهنري برغسون ولاءه إلى إميل دوركهايم. عند هلباكس، توجد الذاكرة في المؤسسات الاجتماعية ـ **الذاكرة الجمعية الدينية، وذاكرة العائلة الجمعية**، وما أشبه: وقد جمع التأكيد على موقع وجودها بين الزمان والمكان، فضمن أن مواقع الذاكرة لا تقل أهمية عند هلباكس عن تتابعها الزمني.

توافق افتتان أواخر القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين بالذاكرة مع تنظيم الذاكرة الجمعية في المؤسسات وفي السوق الذي صرنا لاحقاً نفهمه كتقاليد مبتكرة، تتحرك فيها أحداث الماضي المزورة في الحاضر بغية توفير حس بالاستمرارية، غالباً ما يثقله الحنين. في الحياة العامة شهد القرن العشرون تكاثراً واسعاً للقط الصغيرة والتذكارات (memorabilia)، وهو ما اقترن خصوصاً وليس حصراً بنمو السياحة الكبير. (وكان التصوير حافزاً مهماً بهذا الصدد).

وفي الجزء الأول من القرن العشرين حصل رواج لرجال الذاكرة في المعارض والأسواق (وهذا ما تناوله ألفرد هتشكوك في فيلم «الخطى التسع والثلاثون»)، الذي تحولت ملكاته الاستذكارية الظاهرة بوضوح إلى ما صار يسمى **الذكريات التصويرية** إلى المشهد الشعبي. وفي الخمسينيات قُرِنت فكرة بيتية عن **ممر الذاكرة** على نحو خاص بالموسيقى الشعبية، قامت فيها نغمات معينة بدور كعكة بروست.

وفي أواخر القرن العشرين حدث انفجار آخر في الاهتمام بالذاكرة. وإلى حد ما يستقي هذا من إدراك أن الأشكال الرأسمالية مابعد الحداثة قد ولّدت بنى جديدة من فقدان الذاكرة (amnesia)، أي لم يعد بالإمكان استرجاع الماضي التاريخي. ومن الناحية النظرية، يستمد جزء من هذه الحجة مصدره من قراءة **تيودور أدورنو** لصورة السلعة، كما يتضح على سبيل المثال من اقتراح **فريدريك جيمسن** أن ما بعد الحديث يمثل حقبة ضاعت فيها الذاكرة (Jameson, 1991). ترتبط مثل هذه الحجج ارتباطاً وثيقاً بالفكرة القائلة إن التراث المصنع على شكل سلعة لا يبيح إلا الاسترداد الأيديولوجي للماضي. وتبع ذلك رافد ثانٍ للاهتمام المتجدد بالذاكرة من تعميم **الذاكرة الترقيعية** (prosthetic) ـ على شكل **ذاكرات ألكترونية** للحواسيب. (وتم تمثيل هذا بالاهتمام العامي الجديد بمقدار الذاكرة الذي يمتلكه الحاسوب). وراجت هذه الموضوعات كنتيجة أيضاً للصياغة الرقمية للأراشيف المكتوبة أو الصورية. وجاء رافد ثالث من اهتمام متجدد صار يُعرف بإسم **الذاكرة الشعبية**. ولكن على خلاف الاهتمام (الوظيفي المهلهل) بالذاكرة الجمعية قبل قرن، فقد سلكت الحماسة لمضامين الذاكرة الشعبية وجهة مختلفة.

من ناحية، اقترن هذا بحركات سياسية شعبية متنوعة أرادت استرداد الذاكرات الشعبية للمضطهدين بهدف التحرير الاجتماعي ـ ولاسيما عن طريق استخدام التقنيات الجديدة للتاريخ الشفوي

(Popular Memory Group, 1982). ومن ناحية أخرى، ظهرت أيضاً حساسية أكثر ظلمة وأعرق في التحليل النفسي، انشغلت **بالذاكرات المرضوضة** للتجارب التاريخية الجمعية التي لا تقال. هنا تلوح المحرقة منتصبة، منتجة حقلاً عقلياً جديداً بالكامل من **دراسات الذاكرة**، مع تأكيد على مقتضيات **عمل الذاكرة** (Hodgkin and Radstone, 2003). هنا تصبح الذاكرة منفسحة: فهي تؤدي وظيفة تاريخية، تريد استعادة الماضي التاريخي؛ وتؤدي وظيفة قانونية، تسعى إلى استحضار أخطاء الماضي في محاكم القانون؛ وتؤدي وظيفة علاجية، ترمي إلى تخفيف آلام من عانوا من الماضي في الحاضر. وقد أصبحت الكيفية التي يمكن بها استذكار أمثلة الرضة في الماضي التاريخي - العبودية، الإبادات الجماعية، الإبادات العرقية، اختفاء أعداد غفيرة من الناس وتعذيبهم - لتعاش ثانية في الحاضر قضية اهتمام شعبي واسع في أواخر القرن العشرين وبواكير القرن الحادي والعشرين، كما يتضح في ظهور المفوضيات المختلفة للحقيقة والمصالحة (ولاسيما في جنوب أفريقيا وغواتيمالا وتشيلي).

لقد قسم انفساح هذا الاهتمام العقلي والسياسي بالذاكرة أهل الحرفة التاريخية. فرحّب بعضهم بأبعاد «عمل الذاكرة» (صيغ المصطلح لأول مرة عام 1939)، واعتبروه تعميقاً للخيال التاريخي. بينما بقي آخرون أكثر خشية، لاعتقادهم أن أسس التاريخ نفسه، بوصفه المنطقة العقلية التي تتم فيها محاورة ذاكرة المجتمع عن ماضيه وفق إجراءات متفق عليها جمعياً، تتعرض للتهديد. ويبدو أن لذاكرات الرضة عن الماضي متعلقاتها الفردية أو الذاتية أيضاً. وتشكل هذه ما صار يُعرف بأنه الثقافات الطائفية في بواكير القرن الحادي والعشرين، التي يواجه فيها الأفراد إثارات تتزايد للتحدث عن آلامهم وتعافي ذاكراتهم من الإيذاء الماضي. وبرجوع الروابط مع التحليل النفسي الكلاسيكي، صار هذا يطغى بفعل الإيذاء الجنسي في الطفولة. وقد صاغ من يشككون بمدى مثل هذا الإيذاء في الطفولة

مصطلح **أعراض الذاكرة الزائفة** بغية الإشارة إلى درجة الذكريات المختلقة التي يتم استردادها. ويبقى هذا سمة مثيرة للنزاع في الحياة العامة.

بل شوارز

انظر أيضاً: **التاريخ، التراث، الزمان، المحرقة.**

الذوق (Taste)

استعمال كلمة **الذوق** لوصف حس مادي معين حدث يتكرر يومياً: «كوِّن ذوقاً عن هذا»، «تبعث في النفس ذوقاً مقززاً»! والاستعمالات المجازية والاستعارية «للذوق» كما في جملة «لديها ذوق رفيع» هي أقل شيوعاً. وهذا لأننا بينما نمتلك جميعاً فماً نتذوق به، فإن قلة قليلة تُعدُّ قادرة على إطلاق الأحكام الثقافية العليا. وفي النقلة الاستعارية من الذوق كملكة حس إنسانية إلى الذوق كملكة مجردة للتمييز الثقافي، وهي نقلة بدأت في بواكير القرن الثامن عشر، حدث شيء في غاية الأهمية. ولا يندرج الجسد وحده في القصة، بل يندرج فيها أيضاً نطاق واسع من الاختيارات والممارسات الثقافية. كان يُفصَل **الذوق الجيد** عن نزوات الحواس ولا يتضح إلا في العلاقة مع الشيء الجمالي الثقافي الرفيع ومن يتذوقون هذا الجمالي. والمفارقة أن **الذوق الرديء**، الذي يتضح في عبارات الاستنكار مثل: «يا له من عديم الذوق!» أو «ترك في فمي ذوقاً مقرفاً»، ينطوي على استهانة أخلاقية أكثر مما هي جمالية. ومازال يُستخدم في الغالب بالإشارة إلى معايير الجودة واللياقة أكثر من معايير الجمال. والأرجح أن تستخدم مصطلحات مثل: **ذوق ضحل، ومألوف، ونفّاج، ووضيع**، لوصف غياب الذوق الجيد. تعني هذه المصطلحات العجز عن إظهار التميز والتصفية، وهذا ما تفضله الجماهير والحمقى ومن لا عقل لهم. على أن هذه المصطلحات،

حين انحسر احترام ما يفترض أنه قوة عصماء للذوق الجيد، غالباً ما تستخدم بكبرياء واستخفاف للإشارة إلى **ثقافة ذوق مضاد** وليس إلى غيابها.

ظهرت النقاشات حول الذوق وأصوله وعملياته خلال بواكير القرن الثامن عشر كجزء من تطور أكبر لعلم الجماليات وفلسفات الجمال. وكان الذوق يوصف بأنه القدرة على معرفة الفن وتقييمه من دون التعرض للعاطفة أو العقل. عند هيوم (Hume, 1965 [1757])، كانت بعض الخواص من صلب التنظيم الصوري للفن تسر موضوعياً. وكان من يفشلون في التعرف على هذه القيمة يعانون من «خلل واضح أو نقص في العضو». عند كَنْت (Kant, 1987 [1764])، كان الذوق ملكة عليا للتجربة الجمالية فصلت الفن عن الغايات الأرضية، والوظائف العملية، ومجرد المتعة الحسية. ورسخت هاتان الفكرتان المترابطتان الذوق بوصفه حكراً على أقلية من الناس. كانت النظرة الجمالية مجردة من المصلحة، وغير مجسدة، ومستقلة، ولا تحضر إلا في تلقي الفن، أي إنها مما تستأثر به النخبة الثقافية. مع أواخر القرن الثامن عشر، صار يُنظر إلى الفن بوصفه ميداناً موحداً يتحدد بالمقابلة مع **آخر** خطر وتلويثي: ألا وهو الثقافة الوضيعة. كان جمهور الثقافة الوضيعة يفتقر إلى المسافة والانفصال مما يحول دون التوصل إلى استجابة جمالية. وفي غياب الذوق، صاروا يسقطون في مهاوي الاستجابات الفجة والبربرية، ضحايا ابتذالهم وسوقيتهم.

وتطبيع الذوق بوصفه نتاج منطق جمالي مستقل انتقده بعمق عالم الاجتماع الفرنسي بيار بودريو في دراسته الفيصل «التميز» (Bourdieu, 1984). ففي مسعى لنزع التطبيع عن الذوق أظهر بورديو كيف تصبح الاختلافات في الاختيارات الثقافية ذات وظيفة اجتماعية. وقد أظهرت دراسته لأنماط الاستهلاك الثقافي الفرنسي وخطابات القيمة التي كانت تدعمها كيف كانت التمايزات في الطبقة تُنقَل إلى

تمايزات في الذوق (Frow, 1995: 29). كانت قدرة الطبقات المهيمنة على ادعاء امتيازها الثقافي باعتباره الأكثر مشروعية، والأسمى، وقوام الذوق الجيد، تقوم على تحريك رأس المال الثقافي. وينطوي رأس المال الثقافي على معرفة بالشفرات الثقافية العليا وكفاءة بها. ويُكتسَب من خلال النظام التعليمي والعائلة، ويشكل أساس إظهار الميل الجمالي. ويضم هذا الميل استعمال أنظمة تقييم ثقافية مجردة وعالية الصورية ومصلحة ومتعة بالصور الثقافية التي يتم النأي بها عن الشعور بأي حاجة عملية.

ينهي رايموند وليامز مادة (الذوق) في كتابه **مفاتيح** باقتراح أن «الذوق لا يمكن فصله الآن عن فكرة المستهلك» (Williams, R., 1976: 266). وهذه الملاحظة الذكية تشير إلى الظهور المتزايد للاستهلاك المترف الذي حدث خلال الستينيات. فقد غذّى نمو مابعد الحرب رأسمالية المستهلك بدخل زائد وترف فائض. وطوّر روحاً جديداً للاستهلاك، يدفعه اقتصاد الرغبة والأحلام، يربط الاختيارات الثقافية بالتعبير عن الذات والهوية. وكان انبثاق أسواق متميزة كالشباب دليلاً على الدور القوي للاستهلاك الثقافي في تطويع الأذواق والهويات الشعبية. وهكذا صار يتناقض كون الاستهلاك الجماهيري **الآخر** بالنسبة إلى الذوق الجيد ويزيد في كونه موقعاً رئيساً يتم فيه تطوير الأذواق المتنوعة والأزياء المتعددة من خلال عمليات الأسواق الثقافية.

وكانت الدراسات الثقافية الميدان الرئيس لدراسات هذا التغير. ذلك أن تركيزها على الثقافة الشعبية والثقافة الجماهيرية والاستهلاك صار يتحدى سلطة **الذوق البورجوازي** ومشروعيته بمباراة أنظمته المحدودة بالقيمة والازدراء للصور الجماهيرية والشعبية. وفي مقابل العالم العقلي والتأملي للثقافة العليا، صارت **الأذواق الثقافية الشعبية** تُقيَّم باعتبارها أكثر مباشرة وحسية وإمتاعاً وانتشاراً. وكشفت

الأساليب ما تحت الثقافية(*) عن العلاقة بين الاختيارات الثقافية والهوية التناقضية. وكذلك لا يقل نمو الأزياء عن هذا أهمية كموقع رئيس لتثقيف الذات وممارسة جماليات يومية. ويدل التكاثر الكبير للاستهلاك الثقافي والأسواق منذ الثمانينيات، وهو ما وُصف أحياناً بأنه انتصار لطراز الحياة، على مركزية القيم الرمزية والتعبيرية في التكوينات الاقتصادية الجديدة. ومن المستحيل الآن الزعم بأن المعرفة والحكم الجماليين ينحصران في أقلية نخبة من الجمهور والصور. ففي تنظيم أنفسنا وغرفنا ووجباتنا وحدائقنا، نتخذ قرارات جمالية بمعونة **أسواق ذوق** ذات طابع سلعي عال. ونحن نعبّر عن ولائنا ضمناً لمختلف **جماعات الذوق** التي نشترك معها بالشفرات نفسها وأنظمة التميز.

ذ

ووفقاً لفرو (Frow, 1995) فإن هذه التغيرات أفضت إلى إعادة تنظيم عميقة **لأنظمة الذوق والتقييم** تتعارض مع أي إحساس بالمقابلة التصنيفية إلى عالٍ ووضيع. وعانت الأذواق الثقافية العليا من خسارة المرجعية حين تلاشى الشعور بالنقص الثقافي الذي كان يسم عشاق الجماهير والثقافة الشعبية إلى حد كبير. عند فريث (Frith, 1996) يشكل التنوع غير الاعتيادي وشعبية الموسيقى التجارية دليلاً على المكانة الأساسية للأحكام الجمالية في المتعة والاستهلاك الثقافي اليومي، وعلى المدى الذي تُسطر فيه **أحكام الذوق** في أجسادنا؛ فحين نضبط أنفسنا ونحن نتغنى، ونتمايل، غير قادرين على مقاومة الإيقاع، فإن فكرة الذوق كعملية مجردة للتمايز تنهار بكاملها. وأصبح قمع الجسد وسجلاته المتأثرة أمراً يستحيل الإبقاء عليه في كثير من صور الذوق. وتكشف الموسيقى الشعبية، وبالذات التكتل والهياج، عن هذا بقوة، وكذلك يكشف عنه الطعام. والدليل على

(*) يعني مصطلح ما تحت الثقافة أو الثقافة التحتية (subculture) ما يتعلق بتقليعات الثقافة التحتية مثل ظواهر الخنافس أو الهيبيين أو القوطيين وما أشبه.

ذلك التقاء المتع الحسية في الأكل بظهور أسواق الذوق المتنوعة في الطعام. في ميدان تذوق الخمور، على سبيل المثال، تنطوي صور التدريب الضروري لاكتساب الذوق الجيد على إدراك معمق لاستجابة الجسد ومعرفة متراكمة بأنظمة التصنيف والتمييز.

غاي هوكنز

انظر أيضاً: **الاستهلاك، الثقافة، الجماليات، الحشد، الزي، الشعبي، الفن، المعيار.**



ـ ر ـ

ر

الرأسمالية (Capitalism)

تشير **الرأسمالية** إلى «نظام يفضل وجود الرأسماليين». وهو مصطلح من أواخر القرن التاسع عشر يعتمد على إحالات سابقة (من القرن السابع عشر) إلى رأس المال باعتباره الامتلاك المالي أو الاستثمار في مشاريع اقتصادية (بصيغة تقدير أو أنصبة أو مال مستثمر)، مما يدل على صيغة متميزة من الملكية الخاصة. ويقترح رايموند وليامز أن «رأس المال» (capital) يعتمد على معانيَ أكثر عمومية تدل على «شيخ» و«رأس» (من الكلمة اللاتينية: caput) (Williams, R., 1976: 51). ويبدو أن الاقترانات اللاحقة بقضايا الامتلاك والسيطرة والسلطة تؤكد هذا. ومن الناحية التاريخية، كانت **الرأسمالية التجارية** ـ أو «المركنتيلية» ـ تُستخدم لوصف أنظمة التجارة الدولية في المدن والدول الأوروبية التي تطورت بدءاً من القرن الرابع عشر (فلورنسا، البندقية، الأراضي الواطئة). مع ذلك، فقد اقترنت «الرأسمالية» بدقة أكبر مع النظام الذي جمع بين الإنتاج المصنَّع أو إنتاج المصانع و«السوق الحرة» لتبادل الأموال والسلع الذي تطور في أوروبا في القرن التاسع عشر. وكنظام اقتصادي، اكتسبت الرأسمالية هيمنة متزايدة، وأزاحت الاقتصادين الإقطاعي والفلاحي ووقفت بوجه منافسها الحديث الواضح (الشيوعية، التي تُعرَف أحياناً بإسم **رأسمالية الدولة**). وتم تعميم الرأسمالية وإضفاء الطابع الكوني عليها

باعتبارها أفضل الطرق، أو في الأقل بوصفها النظام الذي ليس له بديل فعال. وفي بواكير القرن الحادي والعشرين، صارت الرأسمالية تضم، أو تضمَّن، أغلب المجتمعات، وتربطها معاً في نظام عالم السوق (وهذا ما يسمى بالعولمة أحياناً).

ولأن هذا المصطلح كان قد نحته واستعمله نقاد الرأسمالية (الماركسيون والاشتراكيون على الخصوص)، فإن أصدقاء الرأسمالية صاروا يميلون إلى استخدام مصطلحات أخرى، أقل ازدرائية، مثل: السوق الحرة، والمشاريع الحرة، ومجتمع السوق، ونظام الالتزام، وما أشبه. على أن الهيمنة الاجتماعية والاقتصادية المتواصلة التي حققها النظام الرأسمالي جعلت على ما يبدو من المصطلح أقل خلافية. وقد اقترنت المعاني النقدية للمصطلح بقوة بأبحاث ماركس في أعمال النمط الرأسمالي للإنتاج، ولاسيما في كتابه ذي الأجزاء الثلاثة **رأس المال**، الذي ظهر الجزء الأول منه عام 1867. وقد جعل منهج ماركس المادي التاريخي من نمط إنتاج الحياة المادية مركز دراسات التطور التاريخي، والبنية الاجتماعية، والصراع السياسي.

وكان نمط الإنتاج الرأسمالي يتميز بطرق كثيرة، ليس أقلها الدور الذي يؤديه رأس المال ـ أي الصيغة السيالة والمتحركة من الملكية التي كانت تدفع عملية الإنتاج. وكان رأس المال يغير شكله ـ فيظهر أحياناً بصورة مال، وأحياناً باعتباره عوامل الإنتاج: المواد، الأوليات، الآلات، وبخاصة قوة العمل. وتميزت صورة خاصة من قوة العمل في الرأسمالية أيضاً: إذ كان على العمال أن يدخلوا سوق العمل ويبيعوا قدرتهم على العمل لكي يحققوا وسائل البقاء. ومن هذه الناحية، اختلفت الرأسمالية عن الأنماط السابقة من الإنتاج حيث كان العمال يحصلون على وسائل البقاء (الزراعة، أو الإنتاج السلعي البسيط للاستعمال والتبادل). في الرأسمالية، صار العمال يعتمدون على الأجور. وعند ماركس، كان هذا الاعتماد مركزياً في

الطريقة التي يُنتَج فيها فائض القيمة ويُستخرَج. وصار العمال يشاركون في تبادل السوق الحرة، فيبيعون عملهم (شأنه شأن أي سلعة أخرى) بأفضل سعر يمكن أن يحصلوا عليه. على أنه ما إن تباع قوة عمل العامل حتى تصبح من ملك الرأسمالي ومن حقه استغلاله بأقوى ما يستطيع (أو تستطيع).

في فقرة من أكثر فقرات كتاب **رأس المال** جذباً، يمسك ماركس بالنقلة بين التبادل الحر في السوق والاستغلال **في** محل العمل («المثوى الخفي للإنتاج»):

حين نترك عالم الرواج البسيط هذا أو تبادل السلع، الذي يوفر «ابتذال المتاجر الحر» ونظراته، ومفاهيمه والمعيار الذي يحكم به على مجتمع رأس المال والعمل المأجور، يحدث تغير من نوع ما، أو هكذا يبدو، في سيماء شخصيتنا الدرامية. فمن كان سابقاً مالكاً للمال يستعرض الآن أمامنا بوصفه رأسمالياً؛ وممتلك قوة العمل يتبعه كعامل له. يتباهى أحدهما بأهمية ذاته وينكب على العمل؛ والآخر جبان خوّار يتراجع وكأنه شخص عرض ما يخفيه في السوق ولم يعد يملك ما ينتظره سوى ـ الجلد (Marx, 1976 [1867]: 280).

عند الماركسيين، يكمن أساس جميع الخصائص التوسعية والابتكارية والحركية لنمط الإنتاج الرأسمالي في هذه العلاقة بين الطبقة الرأسمالية والبروليتاريا. وتحدد الأطوار أو الفترات المختلفة من الرأسمالية كيف كانت تتم السيطرة على قوة العمل وتوجيهها ـ فالمصنع البسيط (الذي يجمع العمال في مكان واحد، وتكمن فيه أصول نظام المعامل) قد تخطاه التصنيع بالآلات (الذي عرّض قوة العمل إلى خط إنتاج ذي طابع آلي). ولاحقاً تم تحديد أطوار أخرى. فكانت «الإمبريالية» تشير إلى الهيمنة التنافسية على الدول المستعمَرة من لدن الدول الرأسمالية الغربية كوسيلة لحماية المواد الخام والعمل والأسواق. وتشير «الفوردية» إلى الجمع بين الإنتاج الجملي

والاستهلاك الجملي (وقد تطور كثيراً في أميركا القرن العشرين)، بما يتضمن تسوية اجتماعية وسياسية بين رأس المال والعمل المنظم (في خاصيته التي يهيمن عليها الذكور البيض). وأفضت أزمات الفوردية - أي الإخفاقات في التراكم والمكسبية - ببعضهم إلى الحديث عن نقلة إلى «مابعد الفوردية» التي تسمها استراتيجية «التراكم المرن» في الاستثمار وتنظيم عمليات العمل التي طوّرها رأس المال الحركي - أو الانتقالي - باستمرار.

عكس مسعى الابتكار الرأسمالي الثابت - كما يذهب التأكيد الماركسي على نحو متميز - الجهد الذي احتاجته لاستخراج فائض القيمة من عملية العمل والتغلب على التناقضات والخصومات في صلب العلاقات الطبقية لنمط الإنتاج الرأسمالي. وهذا ما يفسر - من المنظور الماركسي - السبب في كون الرأسمالية هي في الجوهر نظام للصراع الطبقي تتكون فيه المصالح والهويات الطبقية وتصاغ في علاقات الإنتاج الاجتماعية. وثمة نضالات وتقسيمات وصراعات أخرى ثانوية أو مستمدة من هذه الخصومة الأولية. فرأس المال يجب أن يسعى باستمرار إلى إخضاع العمل: والعمل يجب أن يقاوم باستمرار قوى رأس المال. وحدد آخرون عناصر مختلفة بوصفها السمات المركزية للرأسمالية. لدى بعضهم، تمثل الروح الالتزامية المجازفة العنصر الذي يميز الرأسمالية عن الأنظمة الاقتصادية الأخرى، وهذا بدوره ما يضفي الشرعية على منح المكافآت (الفوائد) التي يمكن استحصالها من خوض المشاريع (Gilder, 1981). وهنا يجري التأكيد على رفع القيود لتمكين التدفق الكامل للمشاريع. وعند بعضهم، فقد كانت السوق بوصفها المؤسسة التنسيقية هي التي وفّرت الباعث الأساسي وولدت المشاريع الفردية والانفتاح الاجتماعي (Hayek, 1994). في هذه النظرة، تضمن السوق فردية اجتماعية وسياسية تشكل أساس مقاومة صور الحكم الجمعية أو الشمولية. في المقابل، ارتأى بولانيي

(Polanyi, 2001) أن الأسواق لكي تؤدي وظيفتها بفاعلية، فقد احتاجت أن تكون «مطوَّقة» اجتماعياً، وأن «الأسواق الحرة» مستحيلة، وتشكل نظرة خطرة اجتماعياً.

لم يكن غريباً أن تستمر المناقشات طويلاً حول العلاقات بين الرأسمالية كنظام اقتصادي وأشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي. وقد رأى أغلب الشراح في الرأسمالية قوة تحرير ـ لكسر المجتمعات «التقليدية» والأنظمة السياسية. فأكد ماركس على القوة التقدمية للرأسمالية، والطبقة الرأسمالية، في تحدي نظام الإقطاعية القديم وتطوير مفاهيم كلية عن الحرية الفردية ضد الدول الإقطاعية والملكية. ويستمر المدافعون عن الرأسمالية في تأكيد هذا الاحتمال «التحريري»، بإبراز انتشار حريات السوق (جنباً إلى جنب الأسواق الحرة)، بوصفه إسهاماً في سقوط الاشتراكية الأوروبية الشرقية، و«انفتاح» الاقتصاد الصيني (الذي يُعرَف رسمياً باسم «الاشتراكية بخصائص رأسمالية»)، وتطور اقتصادات النمر الآسيوي، وما أشبه. وإن العولمة لتطلق الوعد بأن من شأن الدخول إلى النظام الرأسمالي تحديث المجتمعات وخلق الثروة أيضاً. ويتضمن هذا توقعاً بأن الرأسمالية تقترن اقتراناً وثيقاً أو لها صلة بالديمقراطية الليبرالية كنظام سياسي. والحقيقة أن بعض الماركسيين يرون أن الديمقراطية (البورجوازية) قد شكلت أفضل صدَفة ممكنة للرأسمالية حين مأسست ونظمت الصراع الطبقي بطرق تمكِّن من استمرار **التراكم الرأسمالي**. والدليل يعلوه الغموض قليلاً. إذ تميل التحديثات التي تسببها الرأسمالية إلى أن تتركز في عالم السوق ـ محولة قوة العمل إلى سلعة عن طريق تدمير وسائل البقاء الأخرى؛ وخلق جمهرة من اختيارات السوق في البضائع والخدمات؛ وإبطال الأشكال «غير الإنتاجية» أو «غير الفائدية» من الفعالية الاقتصادية والاجتماعية. وتقترن مثل هذه التغيرات أحياناً بتحرير المؤسسات الاجتماعية الأخرى أو إضفاء الديمقراطية عليها (العائلة، الدين، وما أشبه)،

لكن ذلك ليس بالضرورة. وهناك محاججات ترى أن انتشار الرأسمالية «التحريرية» يدفع إلى إحياء «تقاليد» أخرى (وبخاصة تقاليد الدين والإثنية). وعلى هذا الغرار، هناك أسئلة تتعلق بمدى احتياج الرأسمالية إلى الأنظمة السياسية الديمقراطية. ويبدو أن الرأسمالية قد توافقت، بسعادة إجمالاً، مع تنوع من الأنظمة السياسية: الدول المبنينة عرقياً (جنوب أفريقيا)، والأنظمة الشمولية (أندونيسيا)، والمجالس العسكرية (تشيلي)، والدول الفاشية (ألمانيا)، وأنظمة العبودية (بريطانيا وأميركا)، وكذلك الديمقراطيات الليبرالية. وعند بعضهم، فإن البواعث الحركية للعولمة قد طرحت أسئلة تتعلق بما إذا كانت الرأسمالية تحتاج إلى دول الأمم على الإطلاق.

كانت هذه القضايا مهمة أيضاً بالنسبة إلى المحاججات حول العلاقة بين الرأسمالية ودول الرفاهية. طوال الجزء الأكبر من القرن العشرين، بدا أن هناك ارتباطاً بين مستويات **التقدم الرأسمالي** والرفاهية التي توفرها الدولة. ولم يكن هذا الارتباط تلقائياً على الإطلاق: إذ كانت الرفاهية واحداً من مواقع الصراع السياسي بين العمل المنظم ورأس المال في سياق الأنظمة السياسية الديمقراطية. فالرفاهية، كما قال ذات مرة السياسي البريطاني لويد جورج، هي «الفداء الذي يجب أن تسدده الملكية» لاستمرار الأمان. ففي الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، خلقت الاقتصادات الرأسمالية التصنيعية في أميركا وأوروبا دول رفاهية متطورة كجزء من التكييفات الاجتماعية والسياسية مع العمل (وجماعات اجتماعية أخرى)، ثبتت ظروف التراكم الرأسمالي (الذي يشكل جزءاً من الحقبة الفوردية). ولكن مع نهاية القرن العشرين، كانت هذه البلدان نفسها «تصلح» أنظمة الرفاهية لديها ـ فتقلل التكاليف، وتجعل الرفاهية أكثر مشروطية، وتعيد تأكيد محفزات سوق العمل («الرفاهية للعمل» أو «رفاهية العمل»). ومرة أخرى، يحتاج أولئك الذين يدعمون الفكرة القائلة إن الرأسمالية كنظام اقتصادي ترتبط ارتباطاً لا فكاك فيه بأنماط

معينة من التنظيم الاجتماعي أو السياسي إلى أن يأخذوا بنظر الاعتبار الأشكال المتنوعة جداً والمتغيرة من التعايش.

استمرت الرأسمالية بالوجود بوصفها نظاماً حركياً يتسع برغم الآمال المتكررة من النقاد بأن الأحداث سوف تقرع «ناقوس موتها» (أو أن البروليتاريا ستثبت أنها «تحفر قبرها»)، فأظهرت قدرة على خلق أسواق جديدة، عن طريق خلق منتوجات أو خدمات جديدة تنتج طلبات جديدة (السفر عبر الدول، التقنيات الرقمية. . . إلخ)، أو ضم مجتمعات جديدة إلى الأسواق القائمة (نقل استهلاك التبغ إلى الجنوب والشرق، مثلاً، حين تراجع الطلب في الشمال والغرب). وبقيت ذات طابع ابتكاري تكنولوجياً، مثلاً، في تقنيات الاتصال الجديد (التي خدمت بوصفها سلعاً جديدة ووسائل إنتاج وتوزيع وتبادل جديدة على السواء)؛ وفي إخضاع الطبيعة لتقنيات حيوية جديدة. وقد أثبتت أنها مرنة أيضاً في البحث عن قوى عمل جديدة وإخضاعها لطلبات الإنتاج، بغية أن تتحمل تكاليف الحراك الجغرافي عند البحث عن قوى عمل لم تُجرب من قبل ولم يتم توحيدها وغير محمية. والمرونة والرخص خاصيتان لهما قيمتهما العالية في قوة العمل. وفي هذه العملية، فإن نزع التصنيع في اقتصادي أميركا الشمالية وأوروبا قد صحب نقل عمليات الإنتاج إلى أميركا الجنوبية وآسيا.

ربما كانت الرأسمالية متناقضة من حيث الجوهر. فهي تجمع بين اتساع جغرافي لا يهدأ والقدرة على جعل كل مكان يندمج في مثيله الواحد. وهي تنتج الثروة في تنوع من الأشكال، لكنها تعمِّق التفاوتات بين المجتمعات. وهي تحتفي بالفردية بينما تمارس سلطات أوتوقراطية على قوى العمل داخل المشروع. وهي تبشر الجميع بالحرية، لكنها، كما لاحظ أناتول فرانس، حرية الأغنياء والفقراء معاً للنوم تحت جسور باريس. وهي تعتمد على الروح الإبداعية

والابتكارية لدى الإنسان، بينما تستهدف أسواقها أدنى المستويات في زيادة المبيعات. وهي تعد بالإنجاز، بينما تحقق الخيبة واليأس. تدعي خضوعها لحكم القانون بينما تتعامل بالرشوة والفساد والاحتيال كممارسات عمل يومية. وقد تكون الرأسمالية «لعبة المدينة الوحيدة»، لكنها آلية لإنتاج وإعادة إنتاج الفائزين والخاسرين. لا عجب، إذاً، في أنها تستمر في خلق النقاد والخصوم حتى لو قيل إنها أفضل طريقة كلية وضرورية وطبيعية في تنظيم المجتمع الإنساني.

جون كلارك

انظر أيضاً: **الاستعمارية، الاشتراكية، الاقتصاد، الرفاهية، السلعة، السوق، الطبقة، العولمة.**

الرغبة (Desire)

هل إن القدرة على الرغبة هي ما يجعل منا بشراً؟ الرغبة شيء يدق على الوصف ويكمن أيضاً في صميم الكيفية التي نفهم بها أنفسنا. «فكل ما يرغب فيه قلبك»: من الأجساد المعدلة إلى الشريك الكامل إلى الطفل المصمم، تَعِدُنا صناعة الإعلان بأن أي رغبة قابلة للإشباع. بالطبع ليس إشباع الرغبة بالأمر البسيط بهذا الشكل، فتحقيق مجموعة الرغبات غالباً ما يجلب معه رغبة أخرى. ومثلما ارتأى كثيرون (Williams, R., 1980; Williamson, 1995)، تقوم الرأسمالية على دائرة من إشباع الرغبات وخلق رغبات جديدة. والمفارقة أن هذا الاقتصاد الاستلهامي يواصل الحديث عن المعرفة الضمنية بأن الرغبة الإنسانية تتقدم على سائر السلع المعروضة. وفي حين أن ثقافة المستهلك تترجم الرغبات الإنسانية (في الحب، والسعادة، والحياة الكريمة) إلى أشياء سلعية، فإننا نعرف أننا نريد (شيئاً ما) أكثر. ويبدو أنه لا محيد من الوصول إلى الرغبة عن طريق استحالتها. تكتب إليزابيث غروز، وهي توجز تاريخ الروايات الفلسفية

الغربية عن الرغبة قائلة: «تمثل الرغبة نقصاً وتبريراً لمسعى إنساني» (Grosz, 1995: 176). ويمسك هذا الوصف بحس الجور الملحمي الذي غالباً ما أعطي للرغبة في التاريخ الإنساني.

من أين تأتي الرغبة؟ لماذا تتداخل القدرة على الرغبة في الظاهر بالإقرار بأن تحقيقها سيقف دونه حائل؟ إذا كان هذا يزداد وضوحاً في ثقافة المستهلك ـ حيث تتلاعب الإعلانات بمعرفتنا بأن الرغبة لا يمكن إشباعها، في أحسن الأحوال، إلا مؤقتاً ـ فإن التوتر بين الوعد وواقع الرغبة يمكن العثور عليه في أي عدد من الأفكار المتباينة. على سبيل المثال، يطرح كثيرون أن استحالة الرغبة تكمن في صميم تطور الطفل، ومن ثم تتخلل حياة مراهقتنا. تؤكد الفيلسوفة الليبرالية الجديدة مارثا نُسباوم (Nussbaum, 2001: 192) على أن «الجمع الفريد لدى الطفل الإنساني بين القدرة المعرفية والعجز الجسدي» هو ما يشكل أساس الرغبة الإنسانية. بعبارة أخرى، نحن نعرف بأننا نرغب في موضوع لكنه لا يقع في متناولنا وفي حدود قدرتنا الجسدية. ويرى كثيرون أن هذه البنية تستمر عند الطفل في حياته المتأخرة، لأن العجز الجسدي عن نيل الموضوع المرغوب فيه يعني أن العلاقة بين الرغبة وإشباع الرغبة علاقة مشحونة. فمع الولولة: «أريد، أريد»، نسمع المأزق الذي تطرحه الرغبة.

وفكرة أن الرغبة تجربة سلبية (نحن لا نستطيع أن نحصل على ما نرغب فيه) أو ما هو أسوأ من ذلك، نحن نرغب في ما لا نستطيع الحصول عليه) قد نشرها سيغموند فرويد على نطاق واسع على الأكثر. وبحكم أن أفكاره كانت توجيهية في الثقافة الغربية، فإن من الصعب الآن أن نجزم هل كان يصف طرقنا في الرغبة أم كان يقررها علينا. بعبارة أخرى، لعل المفاهيم الفرويدية هي التي صاغتنا بهذا الشكل. على أنه ادعى أن أفكاره تحظى بالمنزلة العلمية، وهي تشكل بنية كلية للنفس الإنسانية. ويصدر كثير من معارف فرويد عن

انتباهه للصراعات لدى الطفل: «دعونا نتخيل أنفسنا في موقف كيان عضوي حي لا حول له تماماً. . . يتلقى المثيرات في جوهره العصبي» (Freud, 1957a [1915]: 119). وعند نقطة معينة من التطور يبدأ الطفل بأن يملي على الآخرين أوامره بحثاً عن صون **موضوع مرغوب**. وهذه الرغبة ـ القرينة بالعجز ـ في امتلاك موضوع هي صورة قوية توجه الأفكار عن الاجتماعية والذاتية عند الإنسان.

وأفكار فرويد، لاسيما في ما يتعلق منها بدور الرغبة في بناء الذاتية، قد تبناها ووسَّعها المحلل النفسي الفرنسي جاك لاكان. تعززت الصيغة السلبية للرغبة بإصرار لاكان على أن الرغبة تساوي الحرمان. «ليست الرغبة هي اشتهاء الإشباع، ولا مطلب الحب، بل الاختلاف الذي ينتج عن طرح الأول من الثاني، وظاهرة انشطارهما» (Lacan, 1977: 287). وكما يعيد روبن فيرل صياغة هذا، فإن «(مطلب الحب) ـ (اشتهاء الإشباع) = الرغبة» (Ferrell, 1996: 86). وبهذا المعنى، فإن الرغبة هي النتيجة التي تترتب على كوننا لا نستطيع أن نمتلك ما نرغب فيه. وكمعادلة تبدو ملتفة، لكنها تضم بطرق ما إدراكات حول الرغبة بوصفها نقصاً إنسانياً.

تركت النظرية الفرويدية تراثاً لابدَّ أن تصاغ فيه الرغبة في الظاهر بألفاظ جنسية. ولا يقتصر الأمر على كون الرغبة تتعلق بالجنس، بل يتعدى ذلك إلى تصويرها بطرق تخص جنساً واحداً. وفي هذه الصياغة، يُنظر إلى الرغبة باعتبار التضاد بين الفاعل والمفعول به، أو المؤثر والمتأثر. ويعكس هذا ويدعم الفكرة القائلة إن النساء موضوعات سلبية، متأثرة ـ تمثل تجسيداً للحرمان ـ وأن الرجال رغابون فعالون طلابون. وكما تحاجج كثير من الباحثات النسويات (Doane, 1987; Mulvey, 1998)، في الأغلب مع الإشارة إلى فرويد ولاكان في هذه النقطة، أن الثقافة الغربية تضجُّ برسومات النساء بوصفهن موضوعات للرغبة عاجزة في ما يظهر عن أن ترغب

على نحو فاعل لنفسها. وإذا كانت المرأة موضوعاً للرغبة وحسب، فكيف يمكن أن ترغب رغبة فاعلة؟ ردت منظرة أفلام التحليل النفسي البريطانية مولفي رداً شهيراً بأن النساء يجب أن يتنكرن كالرجال لكي يقمن بدور الراغب. ففي صور الثقافة الشعبية، كانت النساء لفترة طويلة تُكبَّل بقيود مضاعفة حين يتعلق الأمر بالرغبة، فكانت أجسادهن تعانق السيارات ومنتوجات المستهلك الأخرى التي يراد اشتهاؤها، ومع ذلك كان يُعتقد أنهن أكثر رغبات من الرجال، على الأقل كمستهلكات. والحقيقة أن استجابات النساء لسلع المستهلك كانت غالباً ما تُصوَّر كرغبات جنسية توحشت. وفي هذا، «صار يُبحث عن رغبات النساء، وتباع وتعلب وتستهلك» (إذا استشهدنا بالعنوان الفرعي لكوارد ((Coward, 1984).

مع أواخر القرن العشرين، وإلى حد ما كنتيجة لتدخل نسوي، بدأت صور جديدة عن الرغبة بالتبلور. وبالتأكيد، تُصوّر النساء الآن بوصفهن راغبات على نحو فاعل. فالإصرار في الثقافة الشعبية على لذائذ الجسد والجنسية ربما يكون قد أطاح بالفكرة التي ترى أن الرغبة شرط مستحيل. وتناغم هذا مع أفكار بديلة حول الرغبة كقوة إنتاجية (Deleuze and Guattari, 1987). أصبحت الرغبة أقل ملحمية، وصار يُنظر إليها بوصفها شيئاً يدفع الناس، ويحركهم ويجمعهم بطرق مختلفة. صارت الرغبة باستمرار تُفهَم بوصفها «قوة إنتاجية، تحقيقية، تحريرية» (Williams, S. J., 2001: 85). وفي حين بقيت الرغبة أمراً يجل عن الوصف، فإن الأفكار والممارسات البديلة عن الترغيب صارت تعيد النظر في سلبية الرغبة، وربما تشير إلى أساس أكثر إمتاعاً للإنسانية.

إلسبيث بروبن

انظر أيضاً: **الجسد، الجنسية، اللاشعور، النسوية، الوثن.**

الرفاهية (Welfare)

تتصل المعاني الأصلية، والمستمرة في الوجود، **للرفاهية** بـ «وضعية الفعل أو الوجود الرخية»، كما ينعكس ذلك في تحية الوداع: «دمت بالرفاه» (Farewell). وكانت هذه المعاني غالبة في الاستعمال حتى بواكير القرن العشرين، حين عادت إلى قضايا الأوضاع الجمعية: رفاه «أعضاء مجموعة أو جماعة... ولاسيما من يعيلهم أو ينظمهم جهد اجتماعي». وقد تكون هذه الجماعات أمماً (**رفاهية الشعب**) أو مجموعة خاصة داخل الأمة (الفقراء الشغيلة). وفي النقلة إلى القرن العشرين، ركزت الصراعات السياسية في البلدان الرأسمالية التصنيعية على دور الدولة ومسؤولياتها في حماية **رفاهية مواطنيها**، وبخاصة في أوضاع «إخفاق السوق». وكان خلق الاحتياط الجماعي لتدبر «الطوارئ الاجتماعية» في تفشي الأمراض والبطالة والشيخوخة يعني تحدي النظرة السائدة في عدم التدخل في العلاقة بين الدولة والاقتصاد والأفراد. وقد أكّد هذا ـ دولة الحد الأدنى، والسوق الحرة، ومسؤولية الأفراد جميعاً في إعالة أنفسهم. (أو مواجهة «امتحان الإيواء» إذا كانوا بحاجة إلى المساعدة العامة).

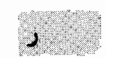
في البلدان الأوروبية، والأميركية الشمالية، وغيرها، أُقيمت صور من التوفير الجمعي صارت توصف بأنها «رفاهية». وتركزت هذه الصور في توفير المعاشات والفوائد النقدية الأخرى للمساعدة في فترات العسر الاقتصادي. وقد أقيمت بعض هذه المخططات على نموذج الضمان الاجتماعي الذي كانت تخلق فيه المساهمات (من المستخدمين وأرباب الأعمال والدولة) التأهيلات. وكان غيرها، مما يوصف في العادة بأنه مساعدة أو إسعاف أو معونة، مكافآت مشروطة أوجدت للناس غير المؤهلين لفوائد الضمان (وهم في الأغلب من ذوي الدخل الخفيض أو المهمشون اقتصادياً، أو النساء/ الأمهات). كان التوفير الجمعي لخدمات الرفاهية يستهدف تحسين

الصحة (الفردية والعامة)، والتعليم، ثم ظهر الإسكان أيضاً. وصار مصطلح «الرفاهية» يستخدم في هذه الصور من التوفير الجمعي، لأسباب ليس أقلها، كما لاحظ رايموند ويليامز (Williams, R., 1976)، أن المصطلحات المتداولة عن «حب الخير» (philanthropy) و«الإحسان» (charity) كانت مترعة بالارتباطات مع التفضل والتمايز وتمحيص الفقراء من قبل «فضلائهم».

نوقشت كثيراً القوى الدافعة لهذه التطورات. وهي تشير، عند بعضهم، إلى روح التقدم: حيث يسوق الاهتمام الاجتماعي إلى التحسين الاجتماعي استجابة للشرور التي ينتجها التحضر والتصنيع. وفي المقابل، يصف آخرون الحركات الاجتماعية الجديدة في أواخر القرن التاسع عشر (العمل المنظم والنسوية بالذات) باعتبارها فرضاً لمسؤوليات جديدة على الدولة، مطالبين إياها بتهذيب آثار الرأسمالية غير المنتظمة. في حين يؤكد آخرون على التسويات التي يطلقها «الجماعيون على مضض» الذين كانوا يهدفون إلى احتواء التحديات التي قد تفضي من دون ذلك إلى الثورة أو الاشتراكية أو أي نتيجة مخيفة أخرى. ومهما كانت إضمامة القوى والمصالح، فإن المجتمعات الرأسمالية التصنيعية أخذت الرفاهية جدياً، كموضوع للبحث (من خلال الوكالات والاستفتاءات وكثير من العلوم الاجتماعية الأولى) والفعل أيضاً.

خلق الإحباط في فترة الحرب مطالب متجددة لتنظيم الرأسمالية، وحماية مواطنيها من أهوائها وإخفاقاتها. ولعل أهم استجابة تمثلت في «اتفاقية روزفلت الجديدة» في الولايات المتحدة، التي خلقت برنامجاً للأعمال العامة، والضمان والإسعاف الاجتماعي. وتعددت المطالب في أماكن أخرى بدولة فاعلة تتدخل فآتت ثمارها في الأربعينيات والخمسينيات والستينيات في إنشاء **دول الرفاهية**. وأشار هذا المصطلح إلى إدراك التدخل الغرضي الجمعي في جلب

الرفاهية لمواطني الدولة (مادامت دول الرفاهية كانت دول أمم). وقد جسد الاعتقاد بأن تحسين الحالة الاجتماعية يمكن التخطيط له وتحقيقه عبر عدد من الشروط: التشغيل، والتعليم، والصحة، والإسكان، و(إعادة) توزيع الدخل. أنشئت دول الرفاهية بتسويات تعيد رسم الحدود بين الدولة والسوق والعائلة. وقد تنوعت السياسات والممارسات بين الدول، مع النموذج «الفوردي»، أو «الديمقراطي الاجتماعي» الذي ينطوي على مستويات أعلى من التوفير الحكومي وإعادة التوزيع. وبقيت الولايات المتحدة «الليبرالية»، التي تهيمن عليها السوق متلكئة نسبياً بين المجتمعات الرأسمالية المتصدرة من حيث العلاقة بالتوفير العام لكل من الفوائد والخدمات (Huber and Stephens, 2001).



خلال الستينيات والسبعينيات، بدا كأن دول الرفاهية جزء لا يتجزأ من سمات الرأسمالية المتقدمة في طورها «الفوردي» أو «الكينزي». وساعدت دول الرفاهية في الحفاظ على السلم الاجتماعي والتعاون السياسي اللازم لمتابعة الأرباح المتصلة. وكان من المتوقع من البلدان التصنيعية حديثاً أن تبني دول الرفاهية حين تطورت، في حين أن الصراعات في رأسمالية الرفاهية القائمة كانت تهدف إلى توسيع الرفاهية لتشمل الجماعات المستبعدة، وتهاجم التفاوتات، وتطور الفوائد والخدمات. وبالنتيجة، كان صعود اليمين الجديد مفاجأة، بحكم نزعته العميقة المضادة للرفاهية، والمضادة للدولة. فدعا الليبراليون الجدد الذين ورثوا سياسة عدم التدخل إلى أن تحجم الدولة دورها، وتطلق الأسواق الحرة، وتمكن المستهلك من اختيار خدمات الرفاهية، وتخلق المبادرات التشجيعية على العمل وليس على الرفاهية. ودعا الورثة المحافظون الجدد إلى قانون الفقراء للحاجة إلى تحرير الناس من الاعتماد على الدولة، ورفع المستوى المعنوي للفقراء، وإعادة بناء العائلة، واستعادة القيم والمرجعية الاجتماعية. فقد تحولت الرفاهية من كونها حلاً للمشكلات

الاجتماعية إلى كونها سبباً للمشكلات الاجتماعية. وكان الكسالى والمتحللون أخلاقياً والطبقة الدنيا الخطيرة أهم إنجازات دولة الرفاهية (Murray, 1984).

أُنشئت الرفاهية بمعنى خاص وضيق في الولايات المتحدة (Schram, 1995). فأصبحت الرفاهية تقترن على نحو مسبق بالمساعدة العامة (معونة العوائل التي لديها أطفال قاصرون) أكثر من الحماية الاجتماعية أو **توفير الرفاهية** بصورة أكثر عمومية. ونُسبت **حالة الرفاهية** إلى الأسر التي ترأسها أمهات سود أرامل (**ملكات الرفاهية**) في سياسة فقر تمتاز باللذع والعنصرية والجنوسة. وأنتجت **نهاية الرفاهية** (عام 1996) منظومة للسعي للعمل (workfare) ذات شروط جزائية في ما يتعلق بالتصرفات الأخلاقية والجنسية للمدعين بها (Mink, 1998).

تظل الرفاهية موضع اختلاف. يتعرض مبدأ التوفير الجمعي العام للتهديد من لدن الخصخصة، وتعميم السوق، والعولمة، ومفصلتها في السياسة الليبرالية الجديدة (Yeates, 2001). خُفِّضت برامج الحكومة أو صارت تشترط أكثر في حين جرى التأكيد على مصادر المعاشات الاندماجية والطوعية والعائلية والخدمات والعناية. مع ذلك، قوبلت هذه التغييرات بحملات منظمة للدفاع عن دولة الرفاهية، وخلق حقوق جديدة، والتغلب على تفاوتات «المواطنة من الفئة الثانية». والغريب أن فكرة دولة الرفاهية توفر نظرة تحفيزية للفعل السياسي في البلدان التي تفتقر إلى هذه الأنظمة، بينما تظل شعبية على نحو مثير للعجب عند الناس في البلدان التي تتمتع بها. وقد انبثقت المواطنة ـ كأساس **لدعاوى الرفاهية** ـ كبؤرة نقدية للصراعات داخل حدود دول الأمة وحولها وبما يتعداها.

جون كلارك

انظر أيضاً: **الفقر، المواطنة، المجازفة.**

- ز -

الزمان (Time)

ز

تستقي كلمة **الزمان** الإنجليزية (مثل شقيقتها tide = المد، ورديفتها الألمانية Zeit) من الكلمة التيوتونية القديمة (tî-mon)، المستمدة من (tî) بمعنى يمتد ويتسع، زائداً اللاحقة المجردة (mon) أو (man)، ويُستخلص أن جذرها النهائي يكمن في الكلمة الهندو ـ أوروبية الأولى (dai) بمعنى يقطع أو يقسم. ويحدد **معجم أكسفورد الإنجليزي** ثلاث مناطق معنى واسعة لها:

(1) «امتداد محدود أو فضاء وجود متواصل، بوصفه الفاصل بين حدثين أو فعلين متعاقبين، أو فترة يتواصل خلالها فعل أو ظرف أو حالة؛ جزء متناهٍ من الزمان (بمعناه اللامتناهي) [أي بالمعنى الثالث]»؛ (2) «الزمان هو: أن تعامل نقطة من الزمان، أو فضاء من الزمان دون إحالة إلى دوامها»؛ (3) «دوام مستمر لانهائي يُنظر إليه بوصف ما يحدث فيه تعاقب الأحداث».

وكون أي من هذه المصطلحات المفاتيح التعريفية هنا إما أن تفترض مسبقاً الدوام الزمني («متواصل»، «متعاقب»، «فترة»، «دوام») أو تخصص الزمان («امتداد»، «فضاء»، «فاصل»، «نقطة») يوضح مقدار الصعوبة في الإلمام بالزمان من حيث هو مفهوم في ذاته. وقد يفكر به الفهم الاعتيادي للزمان بوصفه تيار الأحداث التي

مرت بمراقب ساكن، أو بوصفه الخلفية التي تقع عليها الأحداث، أو بوصفه نقطة تتحرك عبر وسط مستقر؛ غير أن هذه «الأحداث» وهذه «النقطة» تختفي حالما نحاول الإمساك بها. وقد يُعرِّف الفيزيائي الزمان بأنه يتكون من متجه خطي من الآنات التي يلبث كل آن منها صفراً من الثواني. ويعتمد الزمان الذي نتآلف معه أكثر من سواه في مساق حياتنا اليومي - أعني **زمان الساعات وزمان التقويم** - على مقاييس مكانية (مثل حركة الذراع حول المزولة، أو حركات الأرض حول الشمس)، ومما يقبل الجدال أن جميع تعريفات الزمان، حتى أكثرها حركية، يمكن إرجاعها في النهاية إلى استعارات مكانية. إذاً تكمن إحدى طرق التفكير في الزمان في النظر إليه لا بوصفه كياناً أو عملية لها خصوصيتها، بل بوصفه أنظمة القياس المستخدمة في تنسيق لانهائية الثبات - التغيرات التي تحدث في وقت واحد ولكن بسرعات وديمومات مختلفة (حيث تشير مفاهيم «الثبات» و«التغير» لا إلى الأحداث الواقعية، بل إلى الانقطاعات المدركة أو المنشأة في تيار دفق العالم).

وتماماً كما إن مفهوم المكان هو تجريد من محتواه الملموس، فإن مفهوم الزمان هو تجريد من عمليات التغير. وقد هيمنت على الفلسفة الإغريقية - وفي الحقيقة، على جميع الفلسفات اللاحقة - المقابلة بين **عالم الوجود بلا زمان** (الذي يشمل فكرة الزمان ويكون النموذج لها عدداً رياضياً) و**عالم التغير الزماني**. وبينما يؤكد هيراقليطس على سيولة كل شيء وعدم إمكان قلب التحول («أنت لا تستطيع أن تعبر النهر نفسه مرتين»)، تضع مفارقات زينون الإيلي «لا يستطيع أخيل أبداً أن يسبق السلحفاة»، و«لن يصل السهم أبداً إلى هدفه»، الزمان باعتباره قابلاً للقسمة بصورة لانهائية تماماً كالمكان. وعند أرسطو، فالزمان نسبي للحركة، لكنه لا يتحدد بها: **فهو** المظهر العددي للحركة من حيث المتقدم والمتأخر أو السابق واللاحق. على أنه في فجر العلم الحديث يتم التعبير بتماسك أكبر

عن مفهوم **الزمان المتعالي**. فيكتب نيوتن، في نظرة إلى **مبادئ الرياضيات** ([Newton, 1966 [1687)، أن «الزمان المطلق والحقيقي والرياضي، في ذاته، وبطبيعته الخاصة، يتدفق على نسق واحد، دون اعتبار لأي شيء خارجي. أما الزمان النسبي الظاهر المشترك فهو قياس محسوس للزمان (الدوام) المطلق، تقدره حركات الأجسام، سواء أكانت دقيقة أو متفاوتة، ويُستخدم في العادة بدل الزمان الحقيقي». وقد ربط لويس ممفورد (Mumford, 1934) هذه الأفكار عن **الزمان المطلق** بظهور الساعة الآلية قرابة نهاية القرن الثالث عشر، وهذا ما «فصل الزمان عن الأحداث الإنسانية وساعد على خلق الاعتقاد بعالم مستقل من التواليات المقيسة رياضياً». في المقابل، فإن التقليد الظاهراتي (الفنومينولوجي) الذي ربما كان يبدأ مع تعريف إمانويل كَنْت ([Kant, 1982 [1784) للزمان بوصفه صورة من الصور القبلية للحس الداخلي، ويتواصل في توسيع إدموند هوسرل (Husserl, 1991) **لشعور الزمان** التأليفي، وفي تأسيس مارتن هيدغر (Heidegger, 1996) للوجود الإنساني في **الزمانية** (temporality)، وفي محاولة هنري برغسون ([Bergson, 1991 [1896) وجيل دولوز (Deleuze, 1994) التنظير لديمومة لا تقبل الاختزال إلى **إضفاء المكان على الزمان** بوصفه تعاقباً لآنات منفصلة، يريد هذا التقليد أن يفهم الزمان باعتباره قضية تجربة معيشة. كما تعرض الاعتقاد **بزمان متماثل ومتشاكل** للتقويض من خلال نظرية النسبية، التي تفترض أن اختلافات الجاذبية تؤثر في الزمان بتمديده؛ وبدلاً من النظام الصحيح كلياً، تفترض أن أي إطار للإحالة له زمانه الخاص.

تقوم التجربة الإنسانية للزمان على تداخل نظامين طبيعيين معقدين. **الأول** هو دورات النجوم: فدوران الأرض حول محورها، يحدث التعاقب المنتظم للنهار والليل؛ ودوران الأرض حول الشمس يحدث السنة والفصول؛ ودوران القمر حول الأرض يحدث الشهر القمري وحركة المد والجزر. **والثاني** هو نظام الجسم الإنساني،

الذي تحدث زمانيته ـ أي إيقاعات نموه وتناقصه ـ إحساساً بكلٍّ من عدم قابلية العكس والتجدد الدوري. وتنتظم الجسم الإنساني أكثر من مئة ساعة بيولوجية، تنسق بينها بدورها ساعة واحدة أو ساعتان تكشفان عن عدد من الإيقاعات المختلفة: نوسان الموجات الدماغية لعشر الثانية، إيقاع القلب في الانقباض والانبساط في ثانية واحدة، الدورة التنفسية لست ثوان، إيقاعات الأيض زهاء 24 ساعة، الهضم، دورة النوم والصحو، إيقاعات دورة الحيض في 30 يوماً، الإيقاعات الحولية للفصول، والإيقاعات الإتباعية للجيل والعمر. غير أن هذين النظامين لا ينفصلان: هذه الإيقاعات الدورية تطلقها إشارات من القزحية حول مستويات الضوء، التي تنتقل عن طريق المهاد التحتاني إلى الغدة الصنوبرية، التي تطلق بدورها إفرازات هرمونية لتنظيم وظائف الجسد. وتتأسس أزمنة التقويم جميعاً (اليوم، الشهر، السنة) في العلاقة بين الجسد الإنساني ودورات النجوم.

ز

على أنه بمعزل عن هذه الأسس، يتخذ الزمان وجوداً اجتماعياً بالكامل. ونستطيع أن نميز بين الصور الكمية والصور النوعية للترميز. فزمان الساعات وزمان التقويم هما نظامان تكونا تاريخياً ويفرضان نسقاً، أو في المبدأ، قياساً قابلاً للتطبيق كلياً للدوام على الدورات «الطبيعية» (Aveni, 1990; Cipolla, 1977). غير أن هذين النظامين كانا موضع خلاف دائماً: إذ كانت التقاويم في العادة أدوات للحكم الإمبريالي التوسعي، وقد نشأت معها سياسات طويلة ومعقدة، في العالم الغربي، اقترنت بمحاولة توحيد التقويم وجعله معيارياً لفرض التناسب بين الشهور القمرية والسنة الشمسية. ويعكس **توقيت غرينتش** وتقسيم العالم إلى **مناطق توقيت** معيارية كذلك تاريخ الصراع السياسي بين الدول. إذ لم يكن يستخدم زمن الساعات، أي تقسيم اليوم إلى 24 ساعة ذات طول متساوٍ، في الحياة المدنية حتى القرن الرابع عشر (حيث قسمت «الساعات الزمنية» الرومانية فترتي الضوء والظلمة إلى 12 ساعة لكل منهما، ويتنوع طول كل منهما حسب

وقت السنة)؛ وكان الانتقال التاريخي من انتظام العمل عن طريق إيقاعات النهار والفصل ومهمة **العمل الموقت** وأشكال الانضباط التي تقترن به، كما أوضح لوغوف (Le Goff, 1982) وطومبسون (Thompson, 1993) وآخرون، أمراً مركزياً للطرق التي عاملت بها الرأسمالية الصناعية الزمان من حيث هو مصدر ندرة («الزمان مال»، ويمكن أن «يضيع» الزمن)، وكسلاح للسيطرة على قوة العمل.

وأخيراً، فالأنماط الكمية لترميز الزمان هي صور **الإدراك** التي تميز بين مختلف السرعات والتوترات والديمومات **للزمان الاجتماعي**. فالزمان قد يكون مليئاً أو فارغاً، تكرارياً أو غائياً، **دورياً أو خطياً**، إذ تشكله الذاكرة والتوقع، والبنى السردية التي نضفيها على التجربة والأحداث، والتمييزات التي نجريها بين لحظات التوتر العالي ولحظات «التعاقب الحيادي إنسانياً» (Kermode, 1968: 46). ويعتمد إحساسنا **بالزمان التاريخي** ـ زمن عالم الأحداث الأكثر اتساعاً من حيواتنا الفردية ـ على إحساس بتشكيل **زمان جمعي في علاقته بالنظام** المتعالي للأشياء، أو كتقدم خطي نحو غاية مقررة، أو كحزمة من **المنحنيات الزمنية** المتغايرة؛ فهو منقطع أو متصل، متسع أو مضغوط، أو تيار متدفق أو سلسلة من الانتقالات المتقطعة. وبهذا المعنى يضفي الزمان المعنى على الوجود الإنساني، أو يخفق في ذلك؛ فهو بعدٌ ليس فقط في القياس بل في إدراكنا لنظام العالم.

ز

جون فرو

انظر أيضاً: **التاريخ، الذاكرة، السرد، الفضاء.**

الزي (Fashion)

كان المعنى السائد في القرن الرابع عشر **للزي** (fashion) (من الكلمة اللاتينية: facere) يعني «يصنع»، ويتضمن هذا ما يُصنع منه الشيء ـ يمكن تشكيل الوجه الإنساني من مسحة بائسة، أو بنية

طبيعية قوية من معدن نبيل. كان الزي يكشف عن جوهر الفرد وأصوله: كما في القول: «ملبسه كالإسبان» أو «يكتسي بزي فرنسي» (fasshyon). كان «الزي» أيضاً يشير إلى أسلوب، كما في التعبير: «**بأسلوب حربي**» (facion) أو **يتبع الأسلوب** السائد.

منذ أقدم ذكر «للزي» كان ينطوي على معاني متعددة، فهو يشير إلى المظاهر («جميل المظهر (faciun) أمام النظر»)، أو أساليب السلوك («من أجل الأسلوب»: fashyon)، والمنزلة الاجتماعية: («مكانة (facyon) الأرض»). وبالطريقة نفسها التي استخدمت فيها الخصائص الجسدية للعرق وأسارير الوجه لتفسير الخواص النفسية، كذلك استخدم الزي لجعل اللامرئي مرئياً وبالذات ما هو نفسي. يمكن أن تكشف المظاهر عما يشعر به من يتماشى مع تقليعة الزي؛ «لابد لصاحب السجايا، من باب المظهر، أن يظهر بمحبة». في أواسط القرن الثامن عشر، نصح اللورد تشترفيلد ابنه نصيحة اشتهرت: «إن لم تماشِ الزي، فلستَ بأحد» (Mckendrick, Brewer and Plumb, 1982: 39).

تتضمن وظائف الملبس الأخرى إعطاء الدفء والحماية. في الثقافات التي تسمح بأدنى حد من الملابس، ويكاد يكون فيها الجسد معروضاً بكامله، تبقى هناك قواعد صارمة حول المظهر والزينة والعرض والتواضع. والجسد هو دائماً نظام اتصال سواء أكان يُعرض من خلال الملابس أو الأقنعة، أو تخديش الجلد، أو الصبغ، أو الوشوم. وقد أعلن توماس كارلايل (Carlyle, 1908 [1831]) أن الملبس هو دائماً «ذو معنى لا ينطق به». وفي ضوء هذا المنطق، كان المتماشي مع الزي (fashionable) يعني من قبل المعنى النقيض لاستعماله المعاصر، وغالباً ما يشير إلى الطائش، والسطحي، والبراق على السطح، كما في العبارة المنبوذة **النظريات الفرنسية المتماشية مع التقليعة**.

يرجع تاريخ الخياطة وابتكار إبرة المخيط إلى 40,000 سنة. وكانت الملابس المخيطة أو المضبوطة على المقاس حينئذ علامة على البربري الفاعل عند كل من الإغريق والرومان العاطلين الذين كانوا يؤثرون الملابس الفضفاضة المهلهلة؛ وعلى النحو نفسه عند رجال البلاط الإمبراطوري في الصين واليابان، الذين كانوا يرتدون الأكسية الفضفاضة لكنهم يميزون أنفسهم باللون والزينة. وبين القرنين الخامس والحادي عشر، كانت الأثواب المهلهلة يرتديها كلا الجنسين، في عموم أوروبا. كانت الفروق في المظاهر تحددها الثروة؛ يرتدي الفقراء الأكسية الصوفية الخشنة، ويؤثر الأغنياء الحرير بزينة أكثر. وفي القرن الثاني عشر، أصبحت ملابس النساء أضيق وأكثر التصاقاً بالجسد، وفي القرن الرابع عشر، مع الرأسمالية التجارية الأولى والرواج المتزايد للبضائع، صار يمكن رؤية التنوق في الأزياء (fashionability). وسرعان ما استحوذت أطراف الجسد على بؤرة الانتباه. وهكذا أخذ السروال الداخلي (codpiece)، المصمم في الأصل لإظهار التواضع بعد أن أصبحت الصدرة جزءاً من التقليعة، يجذب الانتباه حقاً إلى الأعضاء الجنسية نفسها التي يفترض أنه يخفيها. وفي كثير من الصور الشخصية، تصور السراويل الداخلية واسعة وفضفاضة، ومرصعة بالجواهر العائلية، وناتئة عن الجسد، موحية بالقضيب المنفصل الذي سيظهر بعد ذلك بعدة قرون.

ز

حين تشح البضائع المادية، تصبح الممتلكات بما فيها الملابس رامزة لحدود المكانة. بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر، سُنَّت قوانين الإنفاق في عموم أوروبا كوسيلة للسيطرة على ما يستطيع أن يمتلكه الفرد وكيف يستطيع الأفراد أن يقدموا أنفسهم. فصارت تظهر ملابس مميزة لبعض المهن (الخبازين، الكتبة، الأطباء، باعة الشوارع... إلخ) في أواخر حقبة القرون الوسطى. بعد ذلك بقليل، بدأ الزي يدون بالتفصيل، واستمر هكذا حتى القرن الحادي

والعشرين. وهذا ما يشير إلى أهميته كلغة تنقل الأذواق الثقافية والتمييزات بين المستويات والطبقات الاجتماعية. ومع اتساع الألبسة الجاهزة وانتشارها، بدأ الأثرياء يبحثون عن طرق لإبراز التفوق. وهناك تحول عالٍ في **أساليب التقليعة** يفصلهم عمن لا يستطيعون مضاهاة مستوياتهم في الاستهلاك المادي. هكذا صار **الملبس غير المتماشي مع التقليعة** يدل على مكانة أدنى. وفي الوقت نفسه، غدت الأزياء الموحدة وأساليب اللبس المتماثلة (مثل بدلات العمل) تتماهى مع وظائف معينة، أو جنوسة، أو منزلة (العمال ذوي الياقات البيض، أو الزرق، أو الحمر).

في بواكير القرن العشرين، صارت تعريفات الزي وأهميته الاجتماعية موضع خلاف باستمرار (Benstock and Ferriss, 1994). اقترح فيبلن (Veblen, 1899) أن النساء يستعرضن الأزياء لجذب الانتباه إلى مكانة أزواجهن أو آبائهن. وعبرت فرجينيا وولف (Woolf, 1929) عن وجهة نظر معاكسة: فمجاراة النساء للتقليعة لم تكن سوى تسلية اجتماعية بسيطة نسبياً، لكنها كانت عند الرجال تأكيداً لمكاسب معقدة تقترن بالسلطة والمسؤولية والتفوق. ويقال إن أوسكار وايلد أعلن أن «الزي هو صورة من القبح لا تطاق بحيث يجب أن نغيرها كل ستة أشهر». وهو يتابع كَنْت في فصل الزي عن الجمال؛ فالجمال يتعالى بالوضع الإنساني، ويعطي الإحساس بالحرية. وعرّف جورج سيمل الزي، خلاف ذلك، بأنه جزء من التقدم الاجتماعي. كلما تقدم العصر أكثر، تغيرت أزياؤه بسرعة أكبر» (Simmel, 1957 [1904]). ومنذ أواسط القرن العشرين، غدا الزي حجر الزاوية للتوسع الاقتصادي في مجتمع ما بعد صناعي يزداد تشظياً باستمرار.

لا يمكن الاطمئنان إلى المظاهر كمؤشرات اجتماعية. في لحظة معينة، يعتبر انكشاف صدور النساء أمراً متماشياً مع التقليعة، وفي لحظة أخرى يعتبر فتح زر الرقبة أمراً جريئاً. في الماضي، كان

الأغنياء يرتدون ملابس ثقيلة مطرزة بالجواهر؛ أما الآن فيلبسون ألبسة خفيفة من الحرير الصناعي الشفاف أو القطن أو الصوف الخالص. في أزمنة معينة، كان من التقليدي أن يستعرض الرجال بالخواتم والكعوب العالية واللون الأحمر (Bell, 1947)؛ أما الآن فلا يقوم بذلك إلا الممثلون والمغنون. يكشف الزي عن التوترات بين الخضوع والقمع: فهو غزير ومتعدد ومطمئن في الوقت نفسه. وهناك ألبسة معينة، مثل مشدات الخصر، وجلود الحيوانات، والأغطية السائبة، والكعوب المستدقة، والألبسة الداخلية من الجلد الأسود، والألبسة الداخلية المشرطة، والأثواب المنفوخة، يمكن أن تنقل كثرة من الرسائل الغامضة. رداء الزفاف الأبيض، الذي هو رمز البراءة، تعيد فيفيان ويستوود تشكيله لتحوله إلى عرض وقح لصدر العروس والجنسية الخصبة. هنا أزاحت الصورة البصرية الزي: فالمظاهر تمثل مصالح ما تحت الثقافة في أساليب الشوارع، والمقاومة السياسية، والملبس المنحرف.

في أواسط القرن العشرين، جعل رولان بارت من الزي أمراً مهماً من الناحية الثقافية بتحليله له باعتباره نظاماً محافظاً لإدامة النسق: «ليس الزي شيئاً سوى استبدال فاقد للذاكرة للحاضر بالماضي» (Barthes, 1985: 289). ناقض بارت الافتراض القائل إن الزي يتعلق بالجديد والجذري، ورأى أنه دائماً يتعلق بالمحافظة على الوضع الراهن.

جوان فنكلشتاين

انظر أيضاً: **الجسد، الجنسية، الذوق، الوثن.**

ز

– س –

السرد (Narrative)

السرد قصة يرويها راوٍ (narrator) عن أحداث قد تكون واقعية أو خيالية أو أُسطورية. وتتنوع صفات السرد هذه تاريخياً. والإحالاتُ الأولى للسرد تعرِّفه بأنه «ذلك الجزء من الفعل أو الوثيقة الذي ينطوي على بيان الوقائع المتصلة به أو الجوهرية فيه» (أواسط القرن السادس عشر إلى بواكير القرن التاسع عشر). وهذا المعنى مستمد من المصطلح البلاغي اللاتيني (narration)، الذي كان يُستعمل لوصف «ذلك الجزء من الكلام أو الخطاب الذي تقدَّم فيه الوقائع». ويتضمن هذا تمييزاً بين تقديم «الوقائع» والأجزاء الأخرى من الكلام أو الخطاب التي يُقدَّم فيها «الأخلاقي» أو «الاستنتاج» (Wales, 2001: 264). ومازال هذا الاستعمال يطغى في المحاكم والدوائر القانونية حيث يستعمل لوصف الأجزاء الخاصة بمحصلة دفاع أو مرافعة قضائية. مع ذلك كان يوضع السرد أيضاً في مقابل فكرة محاججة قائمة على أساس واقعي في استعمالها لوصف شخص «مهذار أو ثرثار» وخصوصاً المسنين منهم: «صفة الهذر بفعل الشيخوخة التي. . . هي دائماً سردية» (القرن السابع عشر إلى بواكير القرن الثامن عشر). وتشهد بواكير القرن السابع عشر أيضاً معنى للمصطلح يستخدم فيه ليشير إلى «قصة تتطوّر على نحو متتابع»، ومع أواسط القرن العشرين صار هذا الاستعمال هو الاستعمال المهيمن، وصار



يصحُّ سواء أرويت القصة في كلمات، أو تمَّ أداؤها على المسرح، أو في إيماءات التمثيل الصامت، أو الصور.

تأثرت استعمالات القرن العشرين «للسرد» أيضاً بعلاقاته بالأسطورة. وكما يلاحظ رايموند وليامز، فإن هذا المصطلح «دخل الإنجليزية في وقت مبكر مع بواكير القرن التاسع عشر»، وكان يعني «خرافة أو قصة أو حكاية، صارت تقابل في ما بعد اللوغوس أو التفكير العقلي والرواية التاريخية». فكانت للأسطورة دائماً علاقة بـ «السرد الخرافي» (Williams, 1983: 210-212). وكنتيجة لاستعمال السرد «كمقابل سلبي للواقعة أو التاريخ أو العلم»، فقد صار يقترن بـ «المعاني الحديثة الصعبة للخيال والإبداع والتخيل» (ص 212). هكذا صار يكتسب السرد إيحاءات متشابهة من خلال روابطه بالأسطورة (كقصة أو حكاية)، وفي أواخر القرن العشرين أصبح الاختلاف بين المرويات اللازمنية بوضوح من النوع الأسطوري أو الخيالي و«**المرويات الكبرى**» القائمة على أساس الزمان والتاريخ (أو السرود الكبرى: grand narratives) في التاريخ والعلم البؤرةَ التي انصبَّ عليها عمل جان فرانسوا ليوتار حول وضع المعرفة في نزعة مابعد الحداثة. فبينما كان العلم يتصارع مع المرويات، وينظر إليها كمجرد خرافات، فإن العلم الحديث نسجٍ في الواقع سلسلة من المرويات حول ذاته. يكتب ليوتار قائلاً: «سأستخدم مصطلح «الحديث» لتسمية أي علم يضفي الشرعية على نفسه بالإحالة إلى خطاب شارح (metadiscourse) من هذا النوع يقوم بلجوء صريح إلى بعض المرويات الكبرى، مثل. . . تحرير العقل أو الذات العاملة» (Lyotard, 1984: xxiii). وإذا كانت نزعة مابعد الحداثة قد تحدَّت هذه المرويات والسرود الكبرى، فإن ليوتار يعتقد أن السرد مازال جوهرياً بالنسبة إلى العلم، ويرى فيه «السرد الصغير» [petit recit] بوصفه «الشكل المقوِّم للابتكار الخيالي، وبالذات في العلم» (ص 60).

كان عمل ليوتار يدرك مركزية السرد في كل فعالية إنسانية واتصال بشري. وقد حدّد هوية المظهر الإنتاجي للسرد، أي كون السرد طريقة في بناء الوقائع والذوات، وليس فقط في تمثيلها. واحتل هذا التعرف موقعاً مركزياً في **السياسات الثقافية للسرد**، في البداية في النقاشات حول التاريخ (White, 1973)، ولاحقاً في النظرية النسوية (Butler, 1990)، والنظرية مابعد الاستعمارية (Bhabha, 1990a)، والنظرية التربوية الجذرية (Freebody, Muspratt and Dwyer, 2001)، وتحليل الخطاب النقدي (Fairclough, 1995). في هذه السياقات المتنوعة، صار يُنظَر إلى تحدي المرويات المشروعة وتقديم قصص بديلة كطريقة في منازعة سلطة المؤسسات لتقديم صورها الخاصة عن العالم بوصفها الصور الوحيدة المشروعة.



يدين كل هذا العمل بشيء ما للدراسة الأكاديمية للسرد **علم السرد**: (narratology)، الذي يستقي الكثير من التقاليد الأولى للشكلية (Propp, 1968) والبنيوية (Barthes, 1979). كان عمل فلاديمير بروب على الحكايات الخرافية الروسية ينطوي على نوع نموذجي من القواعد السردية أو الشعرية. فقد أظهر أن النظام المجرد الذي يبيح توليد تنوع واسع من القصص كان في واقع الأمر في غاية البساطة، وهو يتكوّن من عدد صغير من الأدوار (أنماط الشخصية) والوظائف (الأفعال أو الأحداث الدالة في الحبكة)، وطرق الجمع بين هذه. وفي الصور المتأخرة من **التحليل السردي** (Genette, 1980)، تجري تمييزات بين ما يُروى ـ أي متوالية الترتيب الزمني الفعلي للأحداث التي تُسرَد، التي يسميها جينيت بالوصف (histoire) ـ وبنية الحبكة التي يُنشئها الراوي ـ أي ترتيب الأحداث كما تُروى، وهو ما يسميه جينيت بالقص (récit). ويُسمى فعل الرواية نفسه بالنطق (enunciation).

يجري تمييز مهم آخر بين ما يدخل في صلب العالم الخيالي

للسرد، وهو ما يُسمّى بالقصص (diegesis)، وما هو خارج هذا العالم، أي خارج القصص أو غير القصصي (non-diegetic).
فالأجزاء الرئيسة في السرد ـ **الإطار** (أو الاتجاه)، و**العقدة** (أي الشيء الذي يطلق سلسلة الأفعال السردية)، و**الذروة** (حين تصل الأحداث إلى أقصاها، مثلما هو الحال حين يشتبك البطل والوغد في صراع مباشر)، **وحل العقدة** (كأن ينتصر البطل)، والخاتمة (أو الفعل النهائي كما في «ومازالوا في ألذ العيش وأهنأه») (Toolan, 1988)، وكذلك الحوار وفي حالة السرد الفلمي أو التصويري، عناصر مثل الإخراج السينمائي (mise-en-scène)، أو الصوت، كل هذه قد تدخل في صلب العالم السردي ومن ثم تشكل جزءاً من القصص. مع ذلك، حالما يخطو المؤلف خارج هذا الإطار ويتحدث مباشرة إلى القارئ (أو تخاطب الشخصية الكاميرا مباشرة في فيلم) على سبيل المثال، فإن ما يجري هو شيء غير قصصي، وإن كان يظل جزءاً من تجربة القارئ أو المشاهد للسرد ككل.

س

يُطلق على القارئ أو المشاهد أحياناً اسم **المروي له** (narratee)، ولكن يمكن أن يوجد أيضاً مروي له مستقل ـ بمعنى الشخص الذي تُروى له القصة، في داخل السرد. ويتوفر المثال على ذلك في شخصية ميراندا التي تصغي لقصة أبيها في بداية «العاصفة». وفي العادة يصعب تمييز مثل هذا المروي له عن «القارئ الضمني»، الذي يوجد، كما يرى أمبرتو إيكو، كامناً في كل نص، ويرى أنه «آلة كسولة تطلب من القارئ أن يفعل شيئاً من عملها» (Eco, 1994: 3). فالقارئ الضمني هو قارئ نموذجي، و«نوع من النمط المثالي لا يتنبأ النص به كمتعاون وحسب، بل يحاول أن يخلقه أيضاً» (ص 9). والقارئ الفعلي أو التجريبي مختلف، ولا يتبع بالضرورة تعليمات النص أو السرد. وهناك مثال مبكر على دور القارئ حين ينكبُّ في حوار مع **النص السردي** قدمه رولان بارت في نبذته عن القراءة في كتاب **س/ ز** (*S/Z*) (Barthes (1975))، وهي دراسة لقصة بلزاك القصيرة **سارازين** (*Sarrasine*).

اندمج هذا المعجم النقدي بتحليل جميع أنواع السرود المنطوقة والمكتوبة، الصورية والفلمية ونصوص وسائل الإعلام في أدب واسع النطاق (Hartley, 1982; Heath, 1983; Metz, 1981; Silverstone, 1985)، وأوضح في انخراطه في تحليل القص في المجتمع الإعلامي، كم مازال من الضروري ربط الفهم المتواصل للسرد بالأسطورة، وكم من الضروري تفكيك الطبيعية الواضحة لكليهما.

تيري ثريدغولد

انظر أيضاً: **العلامة، الكتابة، النص.**

السلطة (Power)

س

كانت السلطة نقطة إحالة قسرية في فهم ما يحرك الناس، وكيف يقفون من بعضهم، وما الذي يسيطرون عليه وما الذي يسيطر عليهم، وما الذي يمكن أن يخبئه المستقبل للمجتمعات الإنسانية. وحديث السلطة والبحث عن السلطة يردم على نحو فريد الهوة بين الرأي الأكاديمي والرأي الشعبي حول الطريقة التي يعمل بها العالم. وقد أوجز بيرتراند راسل (Russell, 1938) هذا بالقول إن السلطة تمثل للعلم الاجتماعي ما تمثله الطاقة للفيزياء، بغاية البساطة، لأن دافعنا الأولي في الحياة هو من أجل السلطة والقوة(*). وقبل الحقبة الحديثة في الفكر الغربي، كانت هذه النظرة للسلطة بوصفها كمية تكون ذاتها وتطغى بحثاً عن الاهتمام بالذات واضحة، كما في عبارة: «ستأتيني القوة الآن» (Brunne, c. 1330)، وفي اقتراح هوبز (Hobbes, 1991 [1651]) المتزمت أن «الرغبة التي لا تهدأ للسلطة بعد السلطة. . . لن

(*) تعني كلمة (power) السلطة والقوة معاً، لكن الترجمة هنا ستستخدم كلمة (القوة) حيث يتعلق الأمر بقوة طبيعية، وتستخدم كلمة (السلطة) حيث يتعلق الأمر بقوة اجتماعية.

تكف إلا بالموت». وهكذا فقد كانت أوصاف **صراعات السلطة، السلطات في الأرض، السلطات وراء العرش،** والسلطات القائمة (Tyndall, 1526) مألوفة بالكامل. وحتى حينئذ فقد كانت التصورات القديمة وتصورات العصور الوسطى عن **السلطة السياسية** متضافرة تضافراً أوثق مع فهم أعم «للسلطات» التي توجه الوجود الإنساني والطبيعي سواء أفرِغت بألفاظ «العهد القديم» بوصفها سيادة إلهية: («صخرة قوتي ومحتماي في الله»، المزامير، 62)، أو بصيغة حديثة مبكرة كقدر: («تلك القوة التي يسميها الناس الضالون المصادفة»، [Milton, 1637]). وحين تنوعت أشكال الحكم، وأصبحت مفاهيم السيادة أكثر دنيوية، صارت ممارسة السلطة على الناس والموارد تؤدي دوراً رئيساً، لعله الدور الأهم، في تفسير السلوك الاجتماعي بأسره.

س

في بعض الاستعمالات المثيرة، تكاد تكون السلطة جوهراً بخصائص إدمانية أو خطيرة كما في «ثمل بالسلطة» (Burke, 1791)؛ و«تميل السلطة إلى الإفساد والسلطة المطلقة تفسد بإطلاق» (Lord Acton, 1887)؛ و«السلطة شبق عظيم» (Kissinger, 1971). وبمعنى أكثر شمولاً يغطي كلاً من الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية، ليست السلطة ذاتها جوهراً بل إن الجواهر (الأشياء، الناس، العلاقات) تمتلك سلطات وقوى، وتحدث من خلالها بعض الآثار المخصوصة في أشياء أو أناس آخرين. وتُعرف النظرة التي تتناول **القوى السببية** لجميع الأشياء والعلاقات، سواء أكانت كامنة أو ظاهرة، من النوع الذي نحتاج إلى أن ندركها أكثر بأنها النظرة الفلسفية «العلمية الواقعية» (Harré and Madden, 1975).

أفراد الإنسانية قادرون «بطبيعتهم» على اختيار أهدافهم وجعل الأشياء تحدث، ومن ثم يحققون مقاصدهم عن طريق تحريك نوازع معينة في العقل والجسم (كما في **قوى الكلام** أو قوى الحركة).

وبعضهم يتمتع بهذا أكثر من غيره. وهذا المعنى المتعين للسلطة أو القوة مهم في الأوصاف النفسية اليومية لبعض الناس كالشخصيات القوية، أي الموهوبين، والجذابين، وذوي الهيلمان (الكارزميين)، وتسلطيين، وقياديين، ومن ثم يتمكنون من التأثير في الآخرين وتحويلهم عن مواقفهم. والاعتقاد بأن المواقف السياسية والاجتماعية للسلطة إنما هي انعكاس إلى حد كبير لوجود نوع من النخبة الطبيعية بهذه الصورة يمثل في العادة النظرة الأرستقراطية، في حين أن الاقتناع بأن مواقف المسؤولية والمنزلة يجب أن يشغلها أولئك الذين يعملون بمشقة على تطوير مواهبهم يمثل نظرة أهل الاستحقاق. وانطلاقاً من نظرة كلبية صريحة، نحن جميعاً في النهاية نخطط ونسعى لتضخيم سلطتنا. في هذه النظرات، تبرز **السلطة الاجتماعية**، كالقدرة الطبيعية نفسها، كأنما تم توزيعها وتقديمها على نحو غير متكافئ، للصالحين أو الطالحين. على أن المقاربة الأكثر اجتماعية تقول إنه، برغم أن أكثر الأفراد قد يختلفون وقد لا يختلفون في **قواهم الطبيعية**، فإن «أكثر الناس في أكثر المجتمعات يتبنون التصرفات التي تعكس نسبية قواهم بين الأدوار والممارسات التي تحددهم» (Runciman, 1998: 92). وليست التصرفات وحدها، بل المواقف والمثل أيضاً، بما فيها ما نعتقد أنه يشكل الشخصيات «الجذابة» أو «المؤثرة»، إنما هي مشفرة بقوة عن طريق معايير ثقافية لما ينبغي أن «يسود» باعتبار أن له **حضوراً قوياً** أو **صورة قوية** (فكروا مثلاً بـ: **إفطار الأقوياء** و**ملبس الأقوياء** كطرق في أن النساء الطامحات يعبرن عن مساواتهن بالرجال ذوي السلطة).

س

إذاً، في أواخر القرن العشرين، جرى استبدال النظرات إلى التاريخ والمجتمع التي تصور صعود الأفراد الأقوياء ونزولهم، أو بعبارة بديلة، التغيرات في حظوظ **القوى الكبرى**، أو **ميزان القوى**، أو في الأقل أكملتها طرق اجتماعية وثقافية أكثر صرامة للإحاطة بمعنى القوة وعمليتها، برغم أن بعض القضايا الأساسية تظل موضع

خلاف عميق. ويعنى مظهر مهم من مظاهر النقاش بالطريقة التي نصور بها **مطياف السلطة**، بحكم أننا نضمن علاقات مواقف مختلفة جداً تحت هذا العنوان. على سبيل المثال، توجد عند إحدى النهايتين ممارسة عنف جسدي خالص، تتعرض فيه الأجساد للوحشية عن سابق قصد ويتم فيه إلغاء الذوات على نحو نسقي (المذابح، الاغتصاب، العبودية، أفعال الإرهاب). في الواقع تذهب بعض التأملات في السلطة في أواخر القرن العشرين (مثل تأملات المفكرة السياسية الألمانية حنة أرندت وعالم الاجتماع الأميركي تالكوت بارسونز) إلى استبعاد العنف المباشر عن مطياف السلطة، لأن السلطة تنطوي على تأسيس نوع من المرجعية الاجتماعية يظل يشارك فيها هؤلاء الذين يتعرضون للسلطة بوصفهم «وسيطاً للتبادل» نحو أهداف ووسائل جمعية. وبين قطبي الإكراه الجسدي الشامل و(على النهاية الأخرى) التوافق المتخذ بحرية، تمتد السلطة بدرجات كثيرة: القمع، الاضطهاد، الإلزام، القسر، حكم القانون، التأثير، التحفيز، استغلال المكانة، التفاوض، الإغراء، الرضوخ البراغماتي... إلخ. وحيث يقصي بعضهم التوافق عن مطياف السلطة، يشير آخرون إلى أن التوافق نادراً ما يكون «غير قسري»؛ بل يمثل، بدلاً من ذلك، «الوجه الخفي» الخبيث الماكر للسلطة (Lukes, 1974)، حيث تقبل الجماعات المهيمن عليها بتصور الجماعات المهيمنة وبمصالح الجميع. وتتوفر طريقة أخرى لتفسير العلاقة بين القسر والقبول من خلال فكرة الماركسي الإيطالي غرامشي (Gramsci, 1971) عن «السيطرة». اعتقد غرامشي أن الجماعات والطبقات الحاكمة تمارس السلطة بفاعلية أكثر من خلال القيادة الثقافية (بكل من معنييها العقلي والأخلاقي)، حتى وإن كانت هذه مفروضة بالقسر، وبهذا الفعل تتعرف وتتعامل مع طرق فهم الجماعات التابعة وقيمها وكذلك مع الأيديولوجيات المهيمنة. وتتحدى القوى الصاعدة أو الثورية هذه السيطرة القائمة بمحاولة

تأسيس مستوطنة سيطرة «قومية شعبية» جديدة خاصة بها.

إذا كانت السلطة كمية استراتيجية محدودة لابدّ أن يمتلكها المرء بغية التقدم بمصلحته، إذاً فأمام كل **فائز بالسلطة، خاسر واحد للسلطة** في الأقل. تنعكس فكرة «صفر ـ مجموع» هذه في الاستعمالات السائرة مثل **البحث عن السلطة، والجوع للسلطة** (أو في أواخر القرن العشرين، «إدمان السيطرة»)، **والهيمنة على السلطة، والسمسرة بالسلطة**. من ناحية أخرى، ولاسيما حين يتعلق الأمر بفضائل التنظيم الديمقراطي، نحن نتحدث عن **الاشتراك في السلطة**، وعن جماعات وأفراد تفوضها بالسلطة مبادرات وتجارب معينة. فإذا لم يكن هناك أحد آخر يزاح عن السلطة، فلا وجود لصيغة «لا أحد ـ صفر ـ مجموع»، التي تبرز سلطتنا الجمعية لفعل الأشياء أكثر من السمسرة بالسلطة على شخص آخر. وبطريقة أعم، أصرَّ فوكو (Foucault, 1980) أننا بدلاً من أن نعامل السلطة بطريقة سلبية خالصة مثلما هو الحال حين تصور دائماً باعتبارها قمعية ورديئة بالضرورة، يجب أن نقدر أن السلطة منتجة على نحو استثنائي. وهذا لا يعني أن السلطة «جيدة» في ذاتها: بل تتعلق القضية بتقويم الكيفية التي تحقق بها العمليات التغييرية وأشكال السلطة باستمرار في الوجود طرقاً جديدة للرؤية والفعل في العالم، والحقيقة ذاتيات جديدة، من طرف من يتم إشراكهم.

وبخصوص الأنماط الأساسية لمصادر السلطة، فإن النظرة الغالبة تتمثل في أن هناك ثلاثة أشكال رئيسة: **السلطة الاقتصادية، والسلطة السياسية، والسلطة الأيديولوجية**، بالإضافة إلى **السلطة العسكرية/ القهرية**، إما كسلطة مضافة، أو كتفريع من السلطة السياسية. ومصادر السلطة هذه «تحدد في الأساس بنية المجتمعات» (Mann, 1993: 1). ويمكن أن تتوفر ضميمة لهذه القائمة في **سلطة الخطاب**. فقد أكد فوكو (Foucault, 1980) ـ بطريقة تجدد شعار

فرانسيس بيكون في أن «المعرفة سلطة» (1597) ـ أن السلطة كانت ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأشكال الخبرة المهيمنة والعلم والتصنيف. وهكذا فإن «تسمية العالم» هي تحديد للواقع وإقامة قواعد بشأن صلاحية ما يمكن أن يُعرف ويسيطر عليه ويُتخيَّل. ولا يتطابق هذا الارتباط بين المعرفة ـ السلطة تماماً مع السلطة الأيديولوجية، لأن الصراعات حول طرق تصنيف الظواهر الاجتماعية وقياسها نادراً ما تكون سياسية على نحو مقصود أو يمكن بسهولة مماهاتها بجهات معينة أو مصالح طبقية. وحتى حينئذ، فهي تكمن في أشكال قوية من «الانضباط» العقلي والسلوكي، وطرق مؤثرة من «إدارة» سكان المجتمعات الحديثة.

في النهاية أي أنماط السلطة أولية؟ يؤكد الماركسيون على إلزامات السلطة الاقتصادية، في حين أن غير الماركسيين، وإن لم ينكروا أن السلطة ترتبط بالملكية والسيطرة الاقتصادية، فإنهم ينكرون أنها تتخذ هذه الأولية في ذاتها. وفي أواخر القرن العشرين، صار الفكر الاجتماعي الغربي، بما فيه الفكر «الجذري»، تعددياً في توجهه، حتى لم يعد يُعتقد أن أياً من أشكال السلطة المختلفة قابل للاختزال إلى أي شكل آخر. وصار يُنظر إلى الأولية باعتبارها مسألة عارضة، وعرضة للتغير في أحوال متعددة. وهذه الحركة التي تنأى بنفسها عن أي طموح «تأسيسي» يمكن العثور عليها في التفكير النسوي بالسلطة. في السبعينيات، كانت المسألة تتعلق بتحدي كلٍّ من العلم الماركسي وعقار العلم السياسي التقليدي بإظهار الكيفية التي مثلت فيها الأبوية بنية سلطة نفاذة ونظامية في ذاتها ـ والحقيقة هي بنية سلطة بقدر ما كان يعني النسويات. وهذا ما أفضى إلى أن تدخل بعض العبارات «النظرية» في النقاش الشعبي: «الشخصي سياسي»، «الهيمنة الذكورية»، «النزعة الجنسية». على أنه ظهرت قضايا صعبة في ما بعد بين النسويات أنفسهن حول إذا ما كانت **سلطة الجنوسة** هي في آخر الأمر أهم أشكال السلطة، أم أنها مجرد

سلطة واحدة بين غيرها؛ أو حول إذا ما كان اكتساب وأداء وتحول هويات الجنوسة يحسن أن يتم الإمساك به عن طريق الإحالة إلى شيء ما مثل **بنية سلطة الجنوسة** (Squires, 2000).

في ما يتعلق **بمواقع السلطة** الأساسية، فقد تذبذبت الصور بين مواقع مجتمع يهيمن عليه موقع رئيس واحد للسلطة (نخبة السلطة) ومواقع تؤكد وجود **سلطات متعددة**، أو في الأقل **سلطات متقابلة.** وهكذا فإن الدعاوى القائلة بأن **السلطة ذات السيادة** تكمن في الأساس في شخص الحاكم الرسمي، أو في مصالح الطبقة الحاكمة، أو في مكائد نخبة السلطة صار يقابلها في الميزان توسيع العدسات لتأخذ بالاعتبار العناصر المتعددة بوصفها «توزيعاً» للسلطة على اللوردات المحليين والوجهاء في ظل الإقطاعية؛ وحاجة الدول الديمقراطية الليبرالية الحديثة للاستجابة إلى جماعات المصالح المجتمعية المتعددة وجماعات الضغوط؛ والأثر الذي مارسته الحركات الاجتماعية في أواخر القرن العشرين على السياسة الرسمية. ويغلف عدد من العبارات المألوفة تأثير الحركات الاجتماعية وجماعات المصالح: **السلطة السوداء، سلطة الوردة، سلطة الخضر، السلطة الرمادية، سلطة التلاميذ، سلطة الأبوين، سلطة الفلاحين، «السلطة للشعب»**... إلخ. وفي عصرنا هذا، تتعرض مركزية الأمة بالتحديد إلى المعاينة والتمحيص. ففي ظروف العولمة، تضطر الدولة إلى التخلي عن كثير من سيادتها لصالح الهيئات ما فوق القومية، وفي الوقت نفسه، تواجه الدول الغربية تحديات شديدة لوحدتها ومفاهيمها عن المواطنة «في بيتها»، بصيغة صراعات تخوضها الشعوب الأصلية، والحركات المحلية، والأمم التي بلا دول، وجماعات المهاجرين. بالإضافة إلى ذلك يتم تصوير السلطة باعتبارها تعمل في جميع المواقف والعلاقات الاجتماعية ومن خلالها، وتبعاً لذلك فهي تواجه مقاومة بأشكال محلية لا حصر لها. وهذا ما يعطينا صورة تكون السلطة فيها متشعبة في الجوهر في الطبيعة والنتيجة،

وتنتشر انتشاراً دقيقاً في مفاصل الجسم الاجتماعي (Nash, 2000).

ولمثل هذه التذبذبات في الفهم السائد للسلطة آثارها في إحساسنا بإطلالات السلطة، وبالآمال في «الانعتاق» من قبضتها. فإذا تخيلنا أن السلطة تتخلل كل شيء، فإن فكرة «التحرر» أو التوجه نحو مستقبل إنساني «بمعزل عن السلطة» تبدو حينئذ «مجرد خيال»، في أحسن الأحوال. هكذا يتبلور اختلاط جزئي في تفكير اليمين واليسار بخصوص مكائد الفكر اليوتوبي، الذي يتحدد فيه المجتمع الصالح من خلال الغياب الكامل لعلاقات السلطة. وبرغم أن هذه الواقعية بخصوص السلطة قد تكون نافعة، فيبقى من الجدير بالاعتبار أن نتأمل إذا ما كان هوس السلطة لدينا ـ أو «سلطة السلطة»، إذا جاز التعبير ـ محكوماً بأن يستمر. وربما يعود الاهتمام، في ظل نوع مختلف من الاقتصاد والثقافة، مرة أخرى إلى مركزية مظاهر أخرى من التفاعل الإنساني، وصور أخرى من «الطبيعة الإنسانية» قائمة، مثلاً، على الإبداع أو الحب أو العناية أو التنشئة أو التضامن. ولا شك في أن أي نقد يزعم أنه جذري للسلطة وآثارها يتطلب نوعاً من الإيماء إلى ما قد يكمن خارجها.



غريغور ماكلينان

انظر أيضاً: **الأيديولوجيا، الجنوسة، الحكومة، الدولة، المعرفة، المقاومة.**

السلعة (Commodity)

يشير أقدم المعاني المدونة لكلمة **سلعة**، التي يعود تاريخها إلى بواكير القرن الخامس عشر، من ناحية إلى خاصية الأشياء أو وضعيتها التي تجعلها مريحة أو مفيدة، ومن ناحية أخرى، إلى الأشياء نفسها، التي تُنتَجُ، منطوية على هذه الخاصية، للاستعمال أو البيع. والسلع، في أكثر معانيها عمومية، هي البضائع والأشياء التي

يُتاجَر بها والمنتوجات والأعمال الخزفية. وفي الخطاب الاقتصادي المعاصر تستعمل الكلمة في الأساس للإشارة إلى الأطعمة والمواد الخام التي تتم المتاجرة بها. ويحتفظ مفهوم السلعة بفائدته وأهميته كاملة تقريباً بسبب تطوره داخل النظرية الماركسية كمفتاح لفهم العلاقات الاجتماعية التي تسود في المنظومة الرأسمالية. بتبني وظيفته في الاقتصاد الكلاسيكي لتعيين حالة معينة، معقدة تاريخياً من التبادل، يعمِّق ماركس (Marx, 1976 [1867]) هذا التحليل للإشارة إلى الكيفية التي تكون فيها العلاقات الاجتماعية للإنتاج مما يميز الرأسمالية متضمنة في إطار علاقات **تبادل السلعة**.

يشير المفهوم الماركسي عن السلعة، في أبسط معانيها، لا إلى الأشياء بل إلى الشكل الذي تتخذه الأشياء حين يتم إنتاجها من أجل التبادل وليس من أجل الاستعمال المباشر؛ وبهذا المعنى الواسع، يمكن العثور على السلعة (وإن كان ذلك في الأغلب وليس بصورة مهيمنة) في كثير من المجتمعات ما قبل الرأسمالية. فكل شيء يتم إنتاجه هو بمعنى ما مفيد: وينطوي على قيمة استعمالية. وبقدر ما يمكن استبداله مع أشياء أخرى، إما مباشرة أو عن طريق التحويل إلى أموال، فيمكن أن يقال إنه ينطوي على قيمة تبادلية، أو بعمومية أكثر على «قيمة»: أي إنه يمكن قياسه في إطار منظومة موحدة تطلق إمكان معادلة قيم استعمالية معينة ومتفرقة (وهي منظومة تقوم في النهاية على قياس مشترك للعمل الإنساني). والنقود، في مختلف أشكالها، هي الوسيط للتعبير عن هذه المعادلة النسقية للقيم. إذاً، ففي تعريفه الأكثر تعقيداً، يشير مفهوم السلعة إلى قالب شروط التبادل (السوق الرأسمالية)، وشروط الإنتاج (الاستثمار الرأسمالي والعمل المأجور، الذي هو نفسه سلعة على مستوى آخر)، وشروط الاستهلاك (الخاص أكثر من التملك الجمعي للبضائع).

وانطلاقاً من هذا المفهوم، يريد ماركس (Marx, 1976 [1867])، في المجلد الأول من كتابه **رأس المال**، أن يستقي فهمه للرأسمالية

كمنظومة تاريخية متعينة. فرأس المال هو القيمة التي تتضاعف من خلال عمليات **إنتاج السلعة** وتبادلها. وهذه الزيادة في القيمة، أو فائض القيمة، هي القيمة التي يضيفها العمل في الإنتاج. إذاً، ففهم الرأسمالية من خلال نظام القيمة الذي يحكم إنتاج البضائع للتبادل واستخلاص الفائدة من قوة العمل على السواء يعني فهم الطرق المتعينة تاريخياً التي يُستخلَص بها فائض القيمة من العمل (والنظم الاجتماعية ـ قوانين العمل، العقود، الخوف من البطالة، متع الاستهلاك ـ التي تدعم هذا)، والعلاقات العامة بين رأس المال والعمل التي تولِّد علاقات خاصة متناقضة إلى حد كبير بين الطبقات الاجتماعية. هكذا يتضمن مفهوم السلعة كامل فهم ماركس الناضج للرأسمالية ككل نسقي. وبقدر ما يركز **شكل السلعة** على العلاقات الاجتماعية الواقعية في ذاته ويخفيها تحت سطحه الخارجي الشبيه بالشيء ـ مما يتسبب بوجود **وثنية السلعة** ـ فإن تحليل هذا الشكل يعطي ماركس نقطة استفادة معرفية يمكن من خلالها فهم الواقع المعتم.

س

والبواعث الداخلية للنظام الرأسمالي (أي دافع الربح) تجبره على توسيع شكل السلعة حيثما يستطيع. وهكذا يمتد **التسليع** (commodification) من الملكية المادية إلى الملكية غير المادية وإلى تلك الممتلكات والفعاليات التي اعتُقد سابقاً أنها غير قابلة للتغريب. وليس الاتِّجار بالرياضة خلال السنين العشرين الماضية أو ما يقاربها سوى مثال واحد على هذه العملية؛ وترخيص منتوجات الطبيعة هو مثال آخر. وإنه لفي علاقة مع مثل هذه العمليات انتقل مفهوم التسليع من التقليد الماركسي إلى استعمال عام (Gregory, 1997; Radin, 2001). وربما انصبَّ جلّ الاهتمام المركزي على ميدان الثقافة وما سماه أدورنو وهوركهايمر (Horkheimer, 1972) بصناعات الثقافة. ذلك أن نمو أسواق الجملة في الأفلام والمذياع والتلفاز والصحافة والكتب الورقية قد عزّز حس التشاؤم من جهة بأن الإنتاج المصنَّع

للأشكال الثقافية يفضي إلى أعمال مبتذلة، نمطية، غير ذات قيمة جمالياً، ولكنه من جهة أخرى أضعف المقابلة الضمنية للأعمال الثقافية «الجملية» أو أعمال «الحشد» المسلَّعة مع أعمال الفن «الرفيع»، مادامت الأخيرة أيضاً يتم إنتاجها صناعياً وتُسوَّق. ولا يقتصر الأمر على الفن وحده، بل إن العمل العقلي بجميع أنواعه يتم تسليعه أو إضفاء الطابع السلعي عليه إلى حد يكبر أو يقل في المجتمع الرأسمالي. وتتمثل منطقة أخرى يتضح فيها منطق الطابع السلعي بدرجة كبيرة في النجومية والاشتهار، حيث تعمل تسويقية «الشخصية» أو السمات الطبيعية في مقابلة مع التصورات التقليدية عن الإنسان كميدان مفضل ينبغي أن يظل بمأمن عن تحويلات السوق. وفي جزء كبير من البلاغة المضادة للعولمة في سياسة اليسار المعاصر، أخيراً، يشكل تجلي شكل السلعة كعلامة تجارية مفتاحاً لفهم الرأسمالية العالمية (Gereffi and Korzeniewicz, 1994).

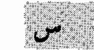
في حين يؤكد تصور ماركس عن شكل السلعة كلاً من أبعادها السلبية (امتداد الملكية الخاصة في الثروة المشتركة) ومظاهرها الإيجابية (أي كون إنتاج السلعة يوسع جملياً المردود الاجتماعي للبضائع المادية)، فإن بعضاً من أتباعه المتأخرين، مثل جورج لوكاتش، أو تيودور أدورنو، أو هربرت ماركيوز، يعتقدون أنها عملية عامة من الخسارة والإفقار البشريين. ولابد من الإبقاء على شيء من استواء الأضداد لدى ماركس إذا أردنا أن نتبنى البصيرة التي طورها مؤخراً أنثروبولوجيون من طراز أرجون أبادوري (Appadurai, 1986) بأن الأشياء لا يمكنها أن تكون مجرد سلع بل تتنقل وتتردد في حالة السلعة طوال حياتها، لتضمَّن ويعاد تضمينها باستمرار في أنظمة قيمة غير اقتصادية.

جون فرو

انظر أيضاً: **الاستهلاك، الرأسمالية، المشاهير، الوثن.**

السلوك (Behavior)

رغم أن **السلوك** يرتبط في الأصل بفعاليات الكائنات الحية، ولاسيما الإنسانية منها، فقد صار عليه منذ أن تعمم وانتشر أن يصف العمليات غير الحية أيضاً. وهو مشتق من كلمة (havour) أو (havyoure)، في استعمال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، الذي يرتبط بالكلمة الفرنسية القديمة (aveir) أو (avoir)، كما يرتبط بالكلمة الإنجليزية المتأخرة (to have = يمتلك)، وينتمي إلى تراث هذا الاستعمال الأول بمعنى الامتلاك الذي ينطوي عليه: وتعني الصيغة المصدرية (to behave) أن يمتلك المرء أو يقدم نفسه. ومن هنا فالسلوك هو أسلوب التصرف أو تقديم الذات في علاقات الحياة الخارجية، بما يتضمن درجة من السيطرة على تقديم المرء لذاته إلى الملأ: «يخرجه سلوك السادة الشباب عن طوره الطيب وخلقه الرفيع» (Shakespeare, 1601). ومن الجدير بالذكر أن هذه الصيغة للمصطلح تفترض انفصال الشخص الذي يتصرف أو **يسلك** عن الكيفية التي يسلك بها الآخرون. وهكذا فالسلوك هو إظهار خارجي لمجموعة من العمليات الداخلية توحي عموماً بالفاعلية أو القصدية، لكنها أحياناً تكون غير إرادية، كما هو الحال في انعكاس، مثلاً(*). تأملوا الزجر الشائع، ولاسيما من البالغين إلى الأطفال: «تأدب وتمالك نفسك» (behave yourself) أو «اسلك أحسن ما لديك من سلوك». غير أن الكلمة يمكن أيضاً أن تفرغ من الشخصية، لتدل على سلوك جيد أو سيىء بشكل عام، لإعطاء مفتاح لممارسة الأساليب المقبولة. كما إنها يمكن أن تشير،



(*) يختلف الأصل الاشتقاقي للسلوك في العربية عن نظائره في اللغات الأوروبية. فالسلوك في العربية مشتق من مادة (سلك) بمعنى: اتبع طريقاً. والمسلك: الطريق. ويقال: طريق سالكة: بمعنى متبعة. ولهذا تنطوي المفردة العربية على التوافق الاجتماعي والاتباع أكثر مما تنطوي على المسؤولية الفردية والإبداع.

بعمومية مماثلة، إلى سياقات فعالية محددة، كما في **سلوك المستهلك**، أو **السلوك الجنسي**.

أفضى هذا التفريغ من الشخصية في وقت مبكر منذ القرن السابع عشر إلى أن يمتد المصطلح أيضاً إلى العمليات غير الحية، ليدل على الأسلوب الذي يتصرف به شيء في ظل ظروف محددة أو في علاقته بأشياء أخرى: «في الكيمياء سلوك المواد المختلفة نحو بعضها، في ما يخص التأليف والقرابة» (Argyll, 1866). في هذا السياق يشير المصطلح إلى مبعث تغير أو فعل في إطار منظومة معينة، وليس فقط الركود. وهكذا يشير توماس هكسلي إلى «سلوك الماء الذي يجفف ساحلاً مسطحاً» (1878). يصف استعمال شائع آخر سلوك الآلات أو المركبات في ظل ظروف معينة. ومع ظهور نظرية الأنظمة والنمذجة الرياضية في القرن العشرين يأتي **سلوك الأنظمة**، وبمسحة استعارية، مفهوم **النظام المعدل السلوك**، باعتباره نظاماً يمكن التنبؤ بخصائصه والسيطرة عليها، وليست بالفوضى.

س

كعلم، تضفي دراسة السلوك الحيواني، أو الإيثولوجيا (ethology)، الصفة الموضوعية للضرورة على الأنظمة العضوية التي تدرسها. فالسلوك الخارجي هو كل ما يمكن ملاحظته. ولا يمكن إلا استنتاج القصدية استنتاجاً، ولهذا فهي تُهمَل في إطار تقاليد العلم. وبالإمكان إرجاع هذه المقاربة إلى القرن السابع عشر في كتابات لامارتي ورينيه ديكارت (Descartes, 1999 [1637])، اللذين قدما استعارة الآلة للحيوانات غير الإنسانية؛ وفي المقابل، وُصِف **السلوك الإنساني**، رغم أنه يكون شبيهاً بالآلة أحياناً، بأنه مفعم بالحياة لامتلاكه نفساً أو عقلاً. تركز الإيثولوجيا على دراسة سلوك الحيوانات في الظروف الطبيعية أو شبه الطبيعية. وأفضى هذا إلى تعريف أنماط معينة قابلة للاختزال من السلوك، كما في المغازلة مثلاً، وإلى تحليل المقاطع الصغرى من الفعالية (مثلاً: الترويض)، مما يسمى أحياناً

بوحدات السلوك (ethograms). وقد بدأت الدراسة النسقية للسلوك الحيواني في ظل ظروف مسيطر عليها أو مختبرية، كعلم نفس حيواني، في بواكير القرن العشرين، وبالذات مع عمل إيفان بافلوف، الذي تحول بحثه التشريحي إلى دراسة الكيفية التي يمكن بها تغيير السلوك أو تمرينه (الاشتراط)، واعتبر تأسيساً لمنعكسات مستحدثة ـ تقليدياً كما هو الحال حين يتعلم الكلب إفراز اللعاب وهو يتوقع الطعام عندما يُقرَع معه جرس.

ربما كان لزاماً، واستجابة لمدرسة أواخر القرن التاسع عشر في علم النفس الاستبطاني، أن يفضي اعتبار الحيوانات غير الإنسانية **آلات ذات سلوك** إلى محاولات في معاملة البشر على النحو نفسه. وقد قدم هذه المقاربة، **السلوكية**، في الولايات المتحدة جون واطسن، وطورتها مدرسة علماء النفس، الأنجلو ـ أميركيين في الأساس، ممن تابعوه، ولاسيما ب. ف. سكنر. أصرت السلوكية المتشددة على أن التناول العلمي الحقيقي يكمن في أن يتحدد المرء بمظاهر السلوك القابلة للملاحظة، وأن ينكر كلاً من شرعيته أو إمكان مناقشة العمليات العقلية الذاتية، أو ما يسمى بالذاتية. وكما يعبر واطسن (Watson, 1924): «لقد حان الوقت الذي يجب أن يُهمِل فيه علم النفس كل إحالة إلى الشعور... إذ تقتصر مهمته على التنبؤ بالسلوك والسيطرة عليه». وكان السلوك، عند سكنر، نموذجاً من الاستجابات لمثيرات خارجية يمكن أن يتغير بصورة قابلة للتنبؤ نتيجة الاشتراط أو التمرين. وفي حين كان الحيوان يتعلم، في الاشتراط البافلوفي أو التقليدي، الاستجابة لمثير خارجي ليس بمتناول سيطرته (قرع الجرس)، فإن الحيوان يتعلم، في الاشتراط الفعال عند سكنر، ما يسفر عنه سلوكه الخاص، كما هو الحال حين ينتج وصول الطعام من الضغط على عتلة. حينئذ أصبحت وظيفة علم النفس تعريف القوانين التي كانت تحدد هذه الأنماط. وهكذا لم يتم التغاضي عن

الأوصاف العقلية وحسب؛ بل إن العمليات العصبية الداخلية أو التشريحية اعتبرت غير ذات علاقة بالأوصاف النفسية؛ وصار بالإمكان التعامل مع الدماغ بوصفه صندوقاً أسوداً، وعلم النفس بوصفه فرعاً من الفيزياء؛ واحتل التأكيد على السيطرة، كما أوضحتها نظرات سكنر الاجتماعية في كتابه **ما وراء الحرية والكرامة** (Skinner, 1972)، مكانة المركز ربما في مقابل جميع العلوم التشريحية الأخرى.

تولى نعوم تشومسكي (Chomsky, 1967) بقسوة تفنيد محاولات سكنر وصف التقدم في المهارات اللغوية لدى الأطفال كنموذج للمثيرات والاستجابات، ونوقشت دعاوى السلوكية بامتعاض في عمل ألدوكس هكسلي **عالم جديد شجاع**. وبرغم ادعاءات السلوكية بأنها في الأقل تفسِّر سلوك الحيوانات غير الإنسانية، إن لم تكن الإنسانية، تفسيراً دقيقاً، فإن وزن الدليل لما صار يوصف بسخرية بأنه «سوء سلوك الحيوانات» قد أفضى، في السبعينيات، إلى زوال السلوكية كمقاربة علمية داخل علم النفس الحيواني أو الإنساني. على أنه يمكن بمعنى من المعاني اعتبار علم النفس المعرفي أو الحسابي علماً ناجحاً يشترك مع السلوكية في ميلها إلى بناء نموذج مجرد أكثر من التفسير القائم على أسس دراسة السلوك والأسس الحيوية العصبية.

س

يمكن رؤية التأثير المتبقي للسلوكية في بعض ممارسات الطب النفسي ولاسيما في ما يسمى **بعلاج السلوك**. وهو اصطلاح يعود إلى هانز إيسنك (Eysenck, 1979)، الذي استعمله، في الخمسينيات، في مقابل علاج الطب النفسي (وبخاصة التحليل النفسي) والطب النفسي الحيوي. تتضمن مناهج علاج الطب النفسي مناقشات بين المعالج والمريض تحاول بمختلف الطرق استكشاف جذور الوضع الحالي وتحليلها؛ ويريد الطب النفسي الحيوي أن ينظم الانفعالات غير

المطلوبة والسلوك غير المرغوب عن طريق التدخل بالمعالجة الدوائية. وفي مقابل كليهما، ينطوي علاج السلوك على تمرين الشخص لتغيير سلوكه عن طريق احتمالات التعزيز. هكذا يقدم من يهتمون بالأطفال المعوقين، أو بعض أنظمة السجون، «اقتصاداً رمزياً» يتم فيه «تعزيز السلوك الجيد» عن طريق المكافأة. ويقال إن علاج السلوك فعال في معالجة بعض أنماط الرهاب (الخوف من الأفاعي أو العقارب مثلاً) أو اضطراب الوسواس القاهر. وكما أوضح البرنامج السلوكي الأصلي لدى واطسن، ينصب التأكيد على السيطرة قبل كل شيء.

ستيفن روز

انظر أيضاً: **البيولوجيا**، **العلم**.

س

السوق (Market)

كانت السوق في الأصل تُستخدَم للدلالة على المكان أو الموضع الذي يلتقي فيه الناس للمتاجرة بالبضائع (من الكلمة اللاتينية: mercatus). وتستعير استعمالات لاحقة من هذه الصورة وتوسعها، حتى ما عادت تنطوي على إشارة إلى موضع معين. ويبقى فعل تبادل البضائع، والخدمات، والوعود بالأموال فعالية مركزية وجوهرية في **الأسواق**، و**اقتصادات السوق**، و**مجتمعات السوق**. تحدد هذه المصطلحات المجتمعات التي يتم فيها تنسيق أهم فعالية ثابتة اقتصادياً عن طريق **تبادل السوق** (وليس عن طريق السيطرة على الاحتكار وتوجيهه، أو عن طريق ترتيب خاص). وتتميز مجتمعات السوق عن «اقتصادات التحكم» في الكتلة الشيوعية السابقة. لكنها تتميز أيضاً عن النظامين الإقطاعي والعبودي، حيث تتم السيطرة على البضائع والخدمات، بما فيها العمل، من خلال الإلزام الشخصي أو الموقعي. وهكذا فالأسواق هي المواطن العامة التي تتلاقى فيها المصالح الخاصة.

كان العنصر الموضعي في الأسواق مهماً من الناحية التاريخية، مادام يجب على الأشياء والناس أن **يأتوا إلى السوق** حتى يعرفوا قيمة الأسعار. وصارت بعض الأماكن تُعرَف بالتجارة ببضائع محددة، ومازالت أسماء بعض الشوارع تحمل ذكرى ما كانت تبيعه (مثل هايماركت(*) (Haymarket)، حيث كان يباع التبن... إلخ). فالأسواق بهذا المعنى المحدد هي نقطة الإحالة الاجتماعية لمعنى الأسواق الاقتصادي كوسائل لتنسيق الفعالية والمصلحة الاقتصاديتين. هذه هي النظرة التي صيغت في الاقتصاد السياسي الكلاسيكي في القرن الثامن عشر، وبخاصة وجهة نظر آدم سميث عن «يد السوق الخفية» (Smith, 1977 [1776]) التي تجمع بين الطلب والعرض في علاقة حركية إنتاجية مربحة. يحدد طلب السلعة (أي قدرة المشترين ورغبتهم في شرائها بسعر معين)، بمرور الزمن، عرض السلعة (أي قدرة المنتجين ورغبتهم في توفير السلعة بسعر معين). ورغم أن هذه الآليات الحركية للتبادل تؤتي ثمارها خلال الزمن، فإن النظرية الاقتصادية التقليدية، أو الكلاسيكية الجديدة، تعامل هذه الآليات الحركية باعتبارها تنحو دائماً نحو نقطة **توازن السوق**، وتحاول الموازنة بين مصالح المشتري والبائع. وبهذه الطريقة، فإن «اليد الخفية» للسوق تتكون من آلاف أو ملايين الصفقات الصغرى، وليست مجرد حصيلة يوجهها شخص واحد أو جهة واحدة.

من الناحية التاريخية، كان مفهوم **السوق الحرة** تحدياً سياسياً لمختلف أشكال الاحتكار (مثلاً: الاحتكارات في تجارة السلع الخاصة التي تهبها الضمانات الملكية). وقد كان التحدي ـ أي إطلاق مطامح الطبقة الرأسمالية الصاعدة ـ يهدف إلى تحرير التجارة من هذه

(*) تعني الكلمة حرفياً: سوق التبن. وهي بهذا المعنى تشبه كلمات كثيرة في العربية كانت في البداية أسماء أسواق معينة، ثم اختفت كأسواق، واستمرت كأسماء مناطق، مثل سوق الغزل في بغداد، ودرب التبانة في لبنان... إلخ.

القيود الإقطاعية أو التقليدية. ومنذ أن تحققت دعوى «السوق الحرة» كان عليها أن ترفض جميع القيود، وكل أشكال التدخل والتنظيم. فالسيطرة الحكومية (على النوعية والمعايير والنزاهة... إلخ)، والحدود القومية (والدعم «بهدف الحماية» للصناعات والخدمات القومية)، والاحتياطات العامة للخدمات (الرفاهية، الثروة، التعليم... إلخ)، ومنظمات العمل (النقابات، الاتحادات التجارية، الحركات التعاونية) ظلت كلها موضع خلاف باسمها. ووفقاً لهذه النظرة القائلة بعدم التدخل (laissez-faire)، لا تقتضي السوق سوى حد أدنى من دعم حكم القانون للعمل بفاعلية، وضمان حقوق الملكية، وحماية مالكي الملكية الخاصة من نزوع أناس آخرين إلى سلك أقصر الطرق (السرقة والغش) في مطاردة مصالحهم.

س

مع نهاية القرن العشرين، أطلت «السوق الحرة» مرة أخرى كصيحة لاستجماع القوة تقترن بما يُفترض أنه انتصار الرأسمالية على الشيوعية (في أعقاب سقوط الاتحاد السوفياتي)، ومع عملية العولمة. فصار يُنظر إلى السوق بوصفها الآلية الوحيدة، والضرورية، والمفضلة لتنسيق النشاط الإنساني (Carrier, 1997). تم تكييفها باعتبارها الأساس الجوهري للحياة الاجتماعية ـ وأصرَّ المدافعون عنها على أن الحياة الاجتماعية بأسرها يجب أن تخضع لها (Frank, 2001). وبرغم أن النقاد أشاروا إلى أشكال فشل السوق والنواقص الاجتماعية التي تقترن بها (إنتاج التفاوتات وتركيزها، على الخصوص)، فإن الأسواق ظلت تتسع باستمرار. وقد حصل هذا بحس جغرافي، حين «انفتحت» أكثر الفعاليات الاقتصادية في العالم على شبكة السوق العالمية. ويصح هذا أيضاً على عدد من الخدمات والفعاليات الاقتصادية التي برزت خارج نطاق الأسواق، إن لم تكن ضدها، في مختلف أشكال الملكية العامة أو الاحتياط العام (مثل الموارد الطبيعية، وخدمات الرفاهية... إلخ). كان الدافع نحو «السوق الحرة» يهدف إلى خلق أسواق للنشاط المربح ضمناً بأسره.

وأُريدَ للأفراد أن يفهموا أنفسهم باعتبارهم مستهلكين، لهم الحرية في اختيار السلع والخدمات التي تلبي احتياجاتهم (أو رغباتهم) ولا يخضعون إلا لقدرتهم المالية على شرائها (نقداً أو ائتماناً). وقد غذى الائتمان ـ أو الدين الموسع ـ الازدهار الاستهلاكي الطويل في الغرب مع نهاية القرن العشرين.

بينما صارت **الأسواق المالية** تقود عملية الترابط العالمي، استمرت المعاني الأصلية «للسوق» في استعمال الكلمة تدل على الأماكن التي يذهب إليها الناس لشراء الأشياء، وإن كان ذلك بحس مقياس على نطاق متغير. صارت **مراكز التسوق** (supermarkets) (منذ الستينيات) تدل على المحلات التي تباع فيها صنوف مختلفة من البضائع، في حين أن تضخم الصورة والنطاق قادا إلى خلق **المتاجر الكبيرة** (hypermarkets) في التسعينيات. تقع هذه المراكز عموماً في مناطق خارج المدن، وهي تنشط الاعتماد على حركة النقل في المجتمعات الرأسمالية الغربية. وغالباً ما تُختَزل «السوق» (market) في أميركا (في الأصل) إلى كلمة (mart) التي تُطلق على اسم مخازن وسلسلة من المخازن (مثل: وولمارت: Wal-mart وكي ـ مارت: K-mart).

س

رغم أن الأسواق تم تكييفها كيد خفية، لا يشك في أنها لتوجيه السيطرة الإنسانية، فإنها، ويا للمفارقة، يتم تشخيصها أيضاً. إذ تنتابها حالات عقلية (الأسواق عصبية)؛ وتتمسك بوجهات نظرها (لن توافق الأسواق على خطة الحكومة في...)؛ وهي عرضة للانهيار والفشل؛ ويجعلها ترابطها العالمي عرضة للإصابة بالأوبئة (الاثنين الأسود، الخميس الأسود... إلخ). والحقيقة أنها من الضعف بحيث تحتاج إلى عناية واهتمام خاصين إذا أريد لها أن تستمر وتؤدي عملها على نحو مرضٍ. وبالنتيجة، يظل هناك نوع من استواء الأضداد مع الأسواق. فحين يتم إدراك ضرورتها، لا تجب

الثقة بها. ويبدو غياب الشخصية عنها لإخفاء الانحيازات، ولكنها تكافئ الأثرياء والأقوياء من دون تناسب. يولد الدافع الحازم لديها نحو الفاعلية الاقتصادية قيماً إنسانية أو اجتماعية أخرى لا عد لها. وهذا ما يخلق الإحساس بالرفض ـ أي وجهة النظر التي تقول إنه لا يمكن تسليع كل شيء، والإمساك بها في الاستعمال المنتظم في أسواق تعريف أوسكار وايلد للكلبي: بأنه الشخص الذي «يعرف سعر كل شيء، ولا يعرف قيمة شيء».

جون كلارك

انظر أيضاً: **الاستهلاك، الرأسمالية، السلعة، العولمة.**

السياحة (Tourism)

س

غالباً ما يُتصوَّر أن **السياحة** تختصر صورة الحساسيات الحديثة، والبحث عن الأصالة والآخرية، والصناعة المدعومة بأسباب الحياة. وبالرغم من أن المصطلح سياحة (قارنه بالمصطلح الفرنسي: tourisme و-iste) يعود تاريخه إلى القرن التاسع عشر (1811)، فإن ظاهرة **التطواف** (touring) أو السفر من أجل الاستجمام رافقت تطور النقل والاستكشاف في الشرق الأدنى منذ بواكير الألفية الثالثة ق. م وقبلها في الشرق الأقصى (Feifer, 1986). والحقيقة أن أفلاطون كان يعتقد أن التطواف «أمر مألوف جداً» (Ogilvie, 1937: 661). وفي حين كان السفر من أجل الاستجمام عسيراً وصعباً، فقد حظيت الرغبة بالسفر بالشعبية. ومنذ عام 1500 ق.م، تتضح «علامات مؤكدة على السياحة والسفر بدافع الفضول البسيط أو المتعة» في مصر، مع المسافرين الذين يعودون وهم يحملون التذكارات والصنائع، ويحولون مصر إلى «متحف حقيقي» (Casson, 1979: 32). وتزايدت الظاهرة في روما القديمة، فرافقها تطور في البنية التحتية المصاحبة وتوليد مصادر دخل مهمة. فتنامت شعبية التطواف. وشهدت القرون

اللاحقة المسافرين الأثرياء الذين ينضم إليهم الحجاج، ورجال الدين، والطلبة، والرحالة الذين يجمعون بين السفر من أجل أغراض أخرى (روحية، تعليمية، توظيفية) وبين «السفر من أجل المتعة» طوال القرون الوسطى وعصر النهضة (Perrottet, 2002).

يبدو التعريف الحديث للسياحة حيادياً: ألا وهو: نظرية التطواف وممارسته؛ السفر من أجل المتعة؛ عمل اجتذاب السياح، وتوفير مرافق السكن، والمتعة، والرحلات. مع ذلك، فإن استعمالها ينطوي على إيحاءات استهجانية تتضمن السطحية. إذ غالباً ما يقارن السائح (tourist) بالمسافر. والمسافر مستكشف مستقل وأصيل، بحثاً عن الاكتشاف، في حين أن السائح يتمتع بعطلة مؤقتة، يقضي وقته في منأى عن الوتيرة اليومية ليفحص عينة من الآخرية، ولكن ليس لكي ينخرط فيها بالضرورة. والحقيقة أن هناك عناصر من كلا الدافعين في جميع تجارب السفر.

المسافرون الأصلاء يدفعهم حافز البحث عن الأصالة من خلال المواجهات مع أناس آخرين: خوض غمار تجربة المتع الغريبة في الثقافات الأخرى أو الرغبة في زيارة مواقع ومفاتن جديدة. يُصوَّر المسافرون بأنهم «حساسون» و«متنورون»، قياساً بالسياح «المبتذلين»، الجهلة، غير المثقفين. ولقد كان اللوم، منذ القدم حتى العصر الحديث، ينصب على السفر «لتشويه العادات الحميدة» (Ogilvie, 1937: 661). وحين تنامت ظاهرة السفر من أجل المتعة، حصل استواء الأضداد نفسه مع السياحة أيضاً. وانعكاساً لهذا، انشغلت الكتابة عن الأسفار بالتمييز بين التجارب الأصيلة وتجارب السفر غير الأصيلة (Cohen, E., 1988). ويقترح الشراح بأن الجمع بين استواء الأضداد، والفردية، والآخرية، والبحث عن المتعة، والنزعة الاستهلاكية يجعل من السياحة ممارسة ثقافية نموذجية في المجتمعات الحديثة (Boorstin, 1973;

(Turner and Ash, 1975) أو الوضع ما بعد الحديث (Urry, 2002).

يحدِّد كوهن أنماط السياح المختلفة من خلال استعمالها صناعة البنية التحتية: **الطوافين، والمستكشفين، وسياح الحشد الأفراد، وسياح الحشد المنظمين** (Cohen, E., 1972). ينطلق أغلب السياح **بفقاعة سياحية**، محميين مما يقلق راحتهم وشعورهم بالغربة بدرجاته المتفاوتة بالراحة البيتية والأمن. ولذلك فخلافاً للاعتقاد الدارج بأن السياحة توسع الذهن، فإن كثيراً من **التجارب السياحية** تعمق التخندق في المركزية الإثنية ورهاب الأجانب، وتعزز المواقف الموجودة والمخاوف من المجهول.

خلال القرن الثامن عشر، أصبحت **الرحلات البعيدة** ـ أي الأسفار حول أوروبا التي تقوم بها النخب لأغراض تعليمية ـ هوساً طاغياً. واستناداً إلى ذلك، تغيرت طبيعة تجربة السفر، من التأكيد على الأذن واللسان كوسيلة للتعلم وتدوين التجارب، إلى التأكيد على العين وفن الملاحظة. أصبحت التقنيات الجديدة في الشهود والاستماع جوهر السفر ـ وهذا ما يلتقطه مصطلح «مشاهدة المعالم» (Sightseeing) (Adler, 1989). وبالنتيجة، غدت السياحة تعتمد على حزم المشاهد، وجعل الناس والأماكن والأشياء جذابة لعين السائح (Rojek, and Urry, 1997). وسمح اختراع الكاميرا بإعادة الإنتاج آلياً أبرز ما حصل في الأسفار (البطاقات التجارية أو الصور الشخصية) مع تسجيل دائم للتجارب حين التوق لإحيائها.

س

وبرغم شعبية الرحلات البعيدة، فقد بقيت الازدواجية نحو السياح ملموسة، وارتفعت إلى هياج بالغ في القرن التاسع عشر حين دشن توماس كوك رحلاته الرخيصة المنظمة الرمزية لتشغيل الناس في أربعينيات القرن التاسع عشر (Swinglehurst, 1982). نجحت رحلات كوك (في البداية إلى أوروبا ثم إلى أميركا والعالم الجديد) منذ البدء، وتاجر كوك بعمله عن طريق تطوير منتوجات جديدة،

ووجهات، وصفقات «عكسية» (أي تبادل ثنائي للخدمات والمنتوجات) مع المجهزين (مثل سكك الحديد). وفي حين كان النقاد يأملون بأن «الاستقلال المميز للإنجليز» سيدفعهم إلى تحاشي هذه المتابعات الحمقاء، فقد ارتعبوا حين اكتشفوا أن «مدن إيطاليا تفيض بحشود من هذه المخلوقات» (استشهد به Fussell, 1979: 32). وسارع المقاولون لاستغلال هذا الطلب. وسرعان ما ازداد عدد الناس الاعتياديين الذين سافروا من أجل المتعة، تساعدهم على ذلك أشكال جديدة من النقل، ومرافق السكن، وكتب الأدلة السياحية، والوجهات. وهكذا أصبحت السياحة الآن صناعة مهمة.

حين تنامت السياحة دولياً، صيغ مصطلح **سياحة الحشد**، ليشير إلى كلٍّ من خجم الظاهرة ويسجل استواء أضداد من نوع ما يحيط بالاتجاه (Jakle, 1985). وبالإضافة إلى الفوائد جاءت التكاليف والآثار المتنوعة، بعضها جيد وبعضها الآخر رديء. على سبيل المثال، أفضى تركيز السياحة على المسافرين المفضلين الذين يزورون مواقع أقل تطوراً وأناساً أقل أفضلية إلى نقاشات حول الطبيعة الاستعمارية ومابعد الاستعمارية للسياحة الحديثة، وبالذات نتائج الطابع السلعي للعالم الثالث والسكان الأصليين من أجل **النظرة السياحية** (Urry, 2002). وبدلاً من الأثرياء الاقتصاديين، تنتج السياحة اختلالات بين المناطق والناس، تفاقمها أوبة الفوائد عن طريق الشركات المتعددة القومية. وترتبط بهذه الآثار جمهرة من القضايا الاجتماعية والثقافية والبيئية ومازالت الآثار تنتظر الانتباه الجدي. ورغم أن السياحة دولياً قد غدت صناعة منبثقة أساسية (أي صناعة جديدة تحل محل الصناعات التقليدية المتدهورة)، فإن طبيعتها المترددة بين التضخم والانكماش وحساسيتها للتقليعة والظروف المعاكسة (الكوارث الطبيعية، الحرب، الإرهاب) تجعلها اختيار صناعة مجازفة بالنسبة إلى الحكومات حتى وإن كان لديها قلة من البدائل الصناعية (مثل إسبانيا وفيجي).

ويفضي استمرار شعبية السياحة بالشراح إلى التصريح بأننا «جميعاً سياح الآن»، والإصرار على أن التمييزات بين السياح، والزوار، والمستجمين، والمستهلكين بدأت بالتلاشي. وحين يصبح السياح أكثر تعقيداً في متابعة التجارب الغريبة أو المثيرة الجديدة، فإن بعضهم يتوق إلى الوصول إلى ما وراء الجبهات المرصوصة للسياحة ويسعى إلى استكشاف الخلفيات، في ما وراء الواجهات المعلنة (MacCannell, 1976). واستجابة لطلب التجارب الأصيلة، طورت صناعة السياح عدداً من **السياحات البديلة (سياحة المغامرة، السياحة البيئية) وسياحة المشكاة** (بما فيها السياحة الثقافية والتراثية والأطعمة والخمور والمستهترين). ومن الواضح أن هذه الصناعات تقدم تجارب تلبي رغبات الزبائن من النوع المألوف، وتنعش في الظاهر رومانسية تجارب التطواف الأولى، لكنها تخفق في أن تحل التناقضات التي تنطوي عليها السياحة.

جينيفر كرايك

انظر أيضاً: **الاستعمارية، الاستهلاك، المشهد.**

السيادة (Sovereignty)

السيادة خاصية أو شرط لوجود **السيد** (sovereign)، أي لوجود المتفوق أو البارز في ميدان معين، غير أن أشهر استعمال حديث للمصطلح يجري في ميدان السياسة، حيث يشير إلى القدرة القانونية والعملية لدولة من الدول على فرض حكمها على سكان معينين وأرض معينة. كما يستخدم المصطلح أيضاً لتأكيد الحق أو ادعاء قدرة لا يمتلكها المرء في الوقت الحاضر، كما في حالة تأكيد الصين سيادتها على تايوان، وادعاءات كثير من الشعوب الأصلية في السيادة على الأراضي التي انتزعت منها. ويعني إطلاق مثل هذه الدعاوى إنكار شرعية من يمارسون الحكم حالياً على الأراضي المتنازع عليها.

يمكن العثور على فكرة ترتبط بهذه ارتباطاً وثيقاً في المفهوم الروماني عن (summum imperium)، الذي يشير إلى السلطة العليا للشعب الروماني. غير أن النظرة الحديثة التي ترى أن الدولة يجب أن تمتلك **السلطة ذات السيادة** القادرة على تخطي جميع السلطات المعتادة والتابعة تطورت، بالإضافة إلى الدولة نفسها، من محاولات احتواء الحروب المدمرة في أوروبا الحديثة الأولى. ومنذ ذلك الحين، أصبحت السيادة مكوناً مركزياً في نظام الحكم الدولي الذي يعتمد على العلاقات بين الدول وعلى قدرات الدول في حكم سكانها. وفي المراحل الأولى من هذا التطور، رأى جان بودن (1576) أن الأمة المنظمة لابدّ أن تمارس سلطة محددة واحدة، وسيادة قادرة على فرض القوانين على «الرعايا بصورة عامة دون موافقتهم» (Bodin, 1992: 23)، لكنه يصرُّ أيضاً على أن العاهل السيّد لا يستولي على ملكية رعيته من دون سبب وجيه وأنه يجب أن يتبع قوانين الدستور الأساسية. ويوافق توماس هوبز (Hobbes, 1991 [1651]) على ضرورة السلطة ذات السيادة لكنه يحاجج بأن من غير المعقول الادعاء أن السيد يجب أن يخضع لمثل هذه الشروط: وإذا كان السيد مضطراً إلى تلبيتها فلابدَّ أن يخضع إلى سلطة أعلى منه، ومن ثم لا يكون سيداً فعلاً. كما يرى هوبز أن الأفراد يخضعون إلى **السلطة ذات السيادة** لحمايتهم في آخر الأمر: ومن ثم تظل السيادة في مكانها مادامت الدولة السيدة تمارس السلطة لحماية رعاياها (Hobbes, 1991 [1651]).

س

أُثيرت ثلاث قضايا في هذه التحليلات الأولى عن طبيعة السيادة استمرت في ملازمة النقاشات اللاحقة عنها: فهل ينبغي أن تكون كلاً واحداً لا يتجزأ؛ وهل تستطيع الدولة ذات السيادة أن تصدر القوانين وتخضع للقانون في الوقت نفسه؛ وهل الدولة ذات السيادة يجب أن تمارس قدرة عملية لفرض سلطتها القانونية. يبدو أن مذهب عدم التجزئة من الصعب أن يتوافق مع حقيقة أن أغلب الدول المعاصرة

تتسم بنظام دستوري يقسم سلطات الدولة صراحة بين عدد من المراكز المتميزة: على سبيل المثال، بين قضاء تشريعي وقضاء تنفيذي، أو بين المجلس الأعلى والمجلس الأدنى، أو بين حكومة الدولة المركزية والحكومات الاتحادية. وتدفع البنية الدستورية للدول الحديثة ببعض المؤلفين (Kelsen, 1945) إلى الذهاب بأن السيادة تكمن في الدستور نفسه وليس في أي مركز واحد للسلطة. وتترك هذه النظرة مشكلة هوبز عمن يستطيع أن يفرض النظام في ظل أوضاع لا يغطيها الدستور بلا حل: إذ إن السيد، كما يعلن كارل شميت (Schmitt, 1985: 5) «هو من يقرر استثناءً».

يبدو أن إنشاء الحكومة الدستورية، إذا تركنا قضية الاستثناءات الممنوحة لجانب ما، كان عليه أن يحل قضية هل أن المشرِّع الأكبر يمكن أن يخضع للقانون المحلي. على أن القضية تظل إشكالية على نطاق العالم كله. فإذا كانت الدولة ذات السيادة غير مقيدة بالقانون، إذاً فالقانون الدولي ليس له من مرجعية سوى **الدول ذات السيادة** التي اختارت القبول به. وقد جرت محاولات لتوطيد إطار للقانون الدولي عن طريق عقد المعاهدات والاتفاقيات، مثل اتفاقيات حقوق الإنسان أو الإبادة الجماعية، التي قد يستخدم بعضها من لدن الجماعة الدولية لإضفاء الشرعية على التدخلات العسكرية أو الإنسانوية في الشؤون الداخلية للدول. يتطلب «ميثاق فيينا حول قانون المعاهدات» لعام 1969 (في الفقرة 18) أن تحجم الدول الموقعة عليها عن اتخاذ خطوات لنقض المعاهدات التي توقعها، حتى لو فشلت بعدئذ في المصادقة عليها، في حين كان المقصود من المعاهدة إقامة «محكمة الجرائم الدولية» (وقعتها الآن أكثر من 60 دولة) أن تسهل محاكمة الأفراد على الإبادة الجماعية والجرائم ضد الإنسانية. ويشير رفض الولايات المتحدة المصادقة على هذه المعاهدة الأخيرة، بعد توقيعها، وكذلك اتفاقية فيينا، وقدرة قوى أقل على السخرية في الأقل من بعض الاتفاقيات الملزمة بها، إلى حدود مثل هذه الإجراءات.

وأخيراً، فإن الادعاء بأن الدولة لكي تكون ذات سيادة حقيقية ينبغي أن تكون لديها القدرة على فرض سلطتها القانونية على سكانها وأراضيها تضع سيادة كثير من الدول المعاصرة موضع السؤال. خلال القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين كثيراً ما اضطرت الدول غير الغربية إلى القبول بمعاهدات واتفاقيات مجحفة أُعطيت فيها منزلة لاإقليمية للقوانين المدنية لدى الدول الغربية القوية، مما كان يشكل نقضاً لدعوى السيادة المستقلة. وهذا ما يكشف أن سيادة الدولة ليست وظيفة العلاقات داخل أراضيها وسكانها وحسب، بل أيضاً وظيفة الظروف الدولية: أي إن سيادة الدولة تنشأ في تفاعلاتها مع الدول الأخرى والجهات القوية التي ليست بدول. واليوم، تبدو سيادة كثير من الدول مهددة بالعولمة، وبالتأثير العالمي للولايات المتحدة، واليابان والتأثير الإقليمي للقوى الأصغر، وبسلطة الاتحاد الأوروبي على الدول الأعضاء فيه، ومطالب «صندوق النقد الدولي»، والبنك الدولي، و«منظمة التجارة العالمية»، والجهات العالمية الأخرى، وسلطة الشركات الكبرى العابرة للقومية، والقدرات المدمرة للأسواق المالية الدولية. أحياناً تتعرض سيادة الدولة للتهديد أيضاً من لدن القوى الداخلية القوية التي تمدها الشبكات الدينية، من لدن تجارة السلاح المحظورة، والمخدرات، والأحجار الكريمة، ومن الدعم المادي الخارجي.

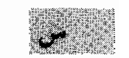
لم تتأثر جميع الدول بهذه التطورات بدرجة واحدة: فقد احتفظ بعضها، رغم مطالب الاتحاد الأوروبي ومنظمة التجارة العالمية، بقدرة يحسد عليها لتدبر شؤونه الداخلية، لكن كثيراً من الدول الأخرى كانت أقل حظاً على نحو جلي. ولم تبلغ سيادة الدولة بعد أوجها، غير أن النظام المتركز حول الدولة قد زينته باستمرار أشكال الحكم الدولي الذي لم تعد فيه الدول اللاعبين المهمين المنفردين.

باري هندس

انظر أيضاً: **الأمة، الحكومة، حقوق الإنسان، الدولة، السلطة، العولمة.**

السياسة (Policy)

تظهر **السياسة** مصطلحاً مقبولاً بمعنيين حاليين ومتميزين. في الأول منها، تشكل **بوليصة التأمين** (policy) وثيقة تنص على الشروط التي تدفع عند العودة كتعويض مالي عند حصول خسارة مُلك أو مصدر رزق أو حتى حياة. ويدل الآخر على الخطط، والبرامج، والمبادئ، أو بعبارة أعم مساق فعل يؤديه فاعل من نوع ما، غالباً ما يكون فاعلاً سياسياً مثل حكومة، أو حزب، أو رجل سياسة. هكذا تستطيع الأطراف السياسية والسياسيون أن يقدموا ويمارسوا أنماطاً مختلفة من السياسة، مثل **السياسة الخارجية**، التي تخص العلاقات الدولية، **والسياسة الاجتماعية**، وتتعلق في العادة بدولة الرفاهية، **والسياسة الاقتصادية**. وقد تنطوي السياسة على درجة من انقطاع متعمد للفعل، كما تنطوي على الفعل، كما في سياسات «عدم التدخل» الاقتصادية التي تدعو إلى دور فاعل محدود للحكومة في السيطرة على القضايا الاقتصادية.



والكينزية هي نظرية عن كيفية المضاربة في الإنفاق والاستثمار العامين (أي **السياسة المالية**) بغية التأثير وتسوية التقلبات الدورية في مستوى العمالة في اقتصاد قومي ما. وفي الأغلب كان يصار إلى الدفع نحو تبني **سياسة اقتصادية كبرى** في السنين الثلاثين أو ما قاربها بعد الحرب العالمية الثانية. ولاهتمام الكينزية بقضية البطالة وفهمها المفضل لدور الحاجة التي يخلقها الإنفاق العام في المنافع والخدمات الاجتماعية، فقد تحالفت الكينزية تحالفاً وثيقاً مع التركيز على السياسة الاجتماعية. وفي مطلع الثمانينيات أراد الليبراليون الجدد أن يستبدلوا هذه السياسة الاقتصادية الكبرى **بسياسات نقدية** تهتم بمشكلة التضخم وتوفير الأموال. وقد أُعطيت هذه السياسة الاقتصادية الجديدة في خفض الضرائب اسمي زعيمين هما أكثر من بشّر بفضائلها: «التاتشرية» و«الريغانية».

هكذا يبدو المعنى الرئيس لكلمة سياسة: (policy) المعاصرة معنى مسرفاً في التقنية. يمكن للمرء أن يتابع بعض السياسات، أو

المبادئ التي تكمن وراءها، أو يعارضها، لكن المرء لا يستطيع أن يتخيل حكومة من دون سياسة. وتؤكد تأليفات من طراز: **صنع السياسة، وإطار عمل السياسة، ووثيقة السياسة، وبيانات السياسة، وعملية السياسة**، بل حتى **علم السياسة** هذا المعنى التقني للمصطلح. ويتعارض تناثر المصطلح تعارضاً حاداً مع مصدر اشتقاقه الذي يشترك به مع **الدولة** (polity) **والضبط** (police). في حالة الدولة (polity)، فإنها مشتقة من الكلمة اللاتينية (politia) والكلمة الإغريقية (polis)، وكلاهما يشير إلى المدينة والدولة والمواطنة. يصف المصطلح (policie) في الإنجليزية الوسطى والفرنسية القديمة الإدارة المدنية لضبط منتظم وراسخ أو شكل من أشكال الحكم. على أن كلمة «سياسة»، في فرنسا وأجزاء أخرى من أوروبا، اشتملت تماماً على المعنى الإيحائي نفسه للإدارة المدنية أو الحكومة المنظمة.

س

وكانت كلمة الضبط (police)، في أوسع معانيها، تدل على التنظيم والانضباط والضبط الجيد في مجتمع أو وحدة سياسية أخرى، مثل البلدية أو المدينة(*). وعن طريق الارتباط بكلمة

(*) تنبغي الإشارة إلى أن المصدر الاشتقاقي لكلمة (السياسة) في العربية يختلف بالطبع عن هذا التأثيل. فهي مشتقة من كلمة (سيسو) البابلية بمعنى (حصان)، ثم أطلقت على ما يبدو على ترويض الخيول، فجاءت منها سائس. ورغم أن العرب في حقبهم السبئية والثمودية قد عرفوا الحصان، لكن النقوش الثمودية بالتحديد تشير إلى أنهم عرفوه باسم (فرس) و(فرست)، ويبدو أنها تسمية مشتقة من الفرس، الذين نقل العرب عنهم هذا الحيوان. والظاهر أن ترويض الحصان على نطاق واسع في الصحراء العربية لم يحصل إلا في حقبة الحيرة، منذ القرن الثالث الميلادي، وحينئذ تمت العودة إلى المصطلح البابلي، وفي أواخر عهد الجاهلية القريبة من الإسلام بدأت كلمة السياسة تستخدم بمعنى فن الحكم. لكن ظهور الأدب السياسي تأخر حتى القرن الهجري الثالث وما بعده، وبالذات حين كتب الفارابي رسالته **السياسة المدنية**. ويبدو أن مصطلح «السياسة» ظل يحتفظ بأصله في الجمع بين ترويض الخيول وترويض المجتمعات. ولهذا نجد المعري يجمع بين المعنيين في بيت شعري:

يسوسون الأمور بغير علم ... فينفذ أمرهم فيقال ساسة

انظر: أبو العلاء المعري، **اللزوميات**، ج 2، ص 35. =

(politus) اللاتينية (بمعنى الصقل) صارت كلمة (police) تعني حالة التصفية والضبط، بل حتى الحضارة نفسها. وقد التقط وليام بلاكستون هذا المعنى الأول (1769) حين قال إنه «بالضبط العام والاقتصاد، أعني التنظيم المناسب والنسق المحلي للمملكة»؛ والتقط إدموند بيرك (Burke, 1791) المعنى الثاني حين اتهم الأتراك «بإهمال بربري للضبط». وتدل الكلمة الألمانية (Polizei) على فرض النظام داخل جماعة ما والأوامر والبلاغات التي تريد فرض النظام والمحافظة على ذلك النسق (Knemeyer, 1980). وبحلول القرن الثامن عشر تسبب هذا بوجود **علم السياسة** (في الألمانية: (Polizeiwissenschaft الذي عني بمحتوى النظام وشروطه وأفضى إلى تقويم أهداف فعالية الدولة وشكلها المناسب.

صور المثقفون المرتبطون بالتنوير الأسكتلندي في القرن الثامن عشر، مثل آدم سميث، «الضبط» (police) باعتباره فرعاً من فروع التشريع وشرطاً يحسن الحصول عليه مع الرواج الحر للعمل. لدى سميث ([Smith, 1978 [1752-1754)، يُدفع «الضبط» إلى حد معين. والسوق هي أداة النظام، التي تتحقق على أحسن وجه عن طريق قليل من **تنظيمات الضبط**. وإذا كان الحال كذلك، فحينئذ ليس من الغريب أن يكون هناك نوع من التناسي الجمعي لهذا الشرط المسمى بالضبط. إذ يغدو الضبط فرعاً من الحكومة المعنية بحفظ الأمن عن طريق هيئة من الضباط المختصين. وهكذا تغدو السياسة هي الوضعية العامة والمبادئ التي يُستنَد إليها في حكم الدولة، بحكم أن من الضروري أن تؤخذ بالاعتبار الآليات الشبيهة بالقانون في السوق.

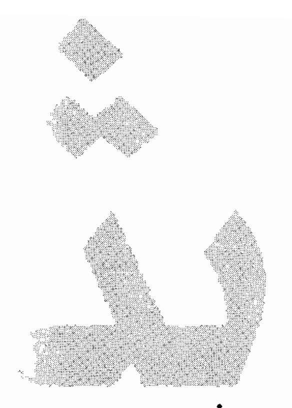
= وفي ما يتعلق بارتباط مصطلح «السياسة» بـ «الضبط» فإني لم أختر مصطلح «الشرطة» اعتباطاً، بل لأن الشرطة هي القوة التي تنفذ مبادئ الضبط. وأود التذكير بأن الشرطة في أواخر العهود العثمانية كانت تسمى (الضبطية). ومازالت الشرطة العسكرية تسمى في العراق باسم (الانضباطية).

ربما كان القرن الثامن عشر يؤشر أعلى نقطة من الروابط بين **الضبط العام والسياسة العامة**. ورغم تطور قوة الشرطة الانضباطية الحديثة وممارستها في مطلع القرن التاسع عشر، فيجب ألا نبخس التيسر الموصول لمصطلحات مثل **الشرطة الأخلاقية** (Mill, 1989 [1859]) واستعمال «البوليس» كمرادف للحضارة (Disraeli, 1845) **في** القرن التاسع عشر. ويقدم الفلاسفة السياسيون الليبراليون ورجال السياسة جسراً يمتد بين «الضبط» و«السياسة»، وقد **نتوقع مكافئاً** حديثاً يناسب أكثر «علم السياسة» الألماني (Polizeiwissenschaft) يمكنه أن يكون «علم السياسة». والحقيقة أن هناك طرقاً **كثيرة تحمل** فيها «السياسة» تراث «الضبط». ففي السياسة الاجتماعية، **يعني** جزء كبير مما يسمى اليوم بـ «إصلاح الرفاهية» **بطبيعة تنظيم قطاع معين** من الفقراء والحاجة إلى ضبطهم. وليس **فقط في السياسة الخارجية**، بل في جميع المناطق، تجد السياسة والأطر السياسية باستمرار تبريرها وهدفها في فكرة الأمن والتقليل من المخاطر والمجازفة. على سبيل المثال، قد تتطلب سياسة معينة نحو اللاجئين ضبطاً متزايداً للحدود. وتوحي صلة السياسة بالأمن والمخاطرة بطريقة ما أن معنيي المصطلح اللذين بدأنا بهما يجب أن يستعيدا ارتباطاً جديداً. فصنع سياسة أو التصرف بها يعني الآن استبعاد نوع من سياسة التأمين. فهي تعني البحث عن أفضل الطرق في العثور على الأمن في عالم مضطرب يفترض أنه تسوقه قوى العولمة الاقتصادية، أو تزويد الأفراد بوسيلة لخوض مخاطر حياتهم. ولكن برغم دعاواها في الحيادية أو المنزلة التقنية أو العلمية، يظل يقف وراء «السياسة» ظل دولة كلية القدرة، أو إدارة، أو بيروقراطية تصدر تنظيمات الحياة الفردية أو الجمعية.

س

ميتشيل دين

انظر أيضاً: **الإدارة، الاقتصاد، البيروقراطية، الرفاهية، المجازفة.**



ـ ش ـ

الشباب (Youth)

التعريفات المعجمية للشباب ـ باعتباره زمن الحياة بين **الطفولة** والنضج، والشخص الذي يعيش هذه الحالة ـ **تعريفات صريحة**، **غير** أن بوسع المرء أن يكوّن ثلاث ملاحظات مباشرة بشأنها. **الأولى أن** الشباب هو مقولة اجتماعية أكثر مما هي بيولوجية. **فللتغيرات** الجسدية التي ينطوي عليها التطور البشري مصطلحها **الوصفي** الخاص، وهو «البلوغ» (puberty)؛ وكانت توصف التغيرات النفسية القرينة به منذ بواكير القرن العشرين بأنها «المراهقة» (adolescence)؛ وفي ما يتعلق بالعمر الحقيقي، يغطي مصطلح «الفتى» (teenager) الناس من عمر 13 إلى 19 (وقد استعمل للمرة الأولى في الولايات المتحدة في الأربعينيات)، ويشكل عنواناً أوضح. غير أن الشباب مفهوم أكثر مرونة من جميع هذه المصطلحات. فمعناه يستجيب أكثر للتغير الاجتماعي ويتعاطى بحساسية أكبر مع النقاش السياسي.

الثانية، في تاريخه اللغوي طوال القرن العشرين، تغير «الشباب» من اسم مفرد في الأساس إلى اسم جنس جمعي. وتحول مصطلح «شباب» (a youth)، كمصطلح سلبي للشخص الشاب، إلى «الشباب» كمقولة اجتماعية غالباً ما تستخدم كصفة، فيقال: **ثقافة الشباب**، و**جريمة الشباب**. في معناه الأولي، كمرحلة انتقالية بين

الطفولة والنضج، كان «الشباب» يصف حالة عدم اكتمال. فالشباب كان شخصاً لم يكتمل تكوُّنه بعد، ويفتقر إلى التعريف الواضح. مع نهاية القرن العشرين، صار «الشباب» يصف طريقة في الوجود، ومؤسسة اجتماعية راسخة.

الثالثة، أن هذا التحول في المعنى ينطوي على إعادة موازنة لإيحاءات الشباب الإيجابية والسلبية. فالمعنى المفرد ـ الشباب هو الأخرق، والجاهل، والساذج ـ يميل الآن إلى أن يرجح عليه المعنى الجمعي ـ الشباب بوصفه حيوياً ومتجدداً وحراً. ومن مظاهر هذا التعريف الجديد أن كون المرء شاباً لم يعد أمراً يتحدد بالعمر. فلا يقتصر الأمر الآن على الانتقال من الطفولة إلى النضج الذي يمتد لعدة سنين أكثر من البلوغ أو حتى المراهقة، بل إن الراشدين الآن أيضاً يمكن أن يكونوا شباباً، من حيث تعلق الأمر بطراز الحياة.

ش

يرى المؤرخ جون جيليس أن أصول المعنى المعاصر للشباب تكمن في أواخر القرن التاسع عشر، حين كان يُنظر إلى الانتقال من الطفولة إلى البلوغ في البداية كقضية إشكالية (Gillis, 1974). وما يهم هنا ليس الأسباب الداعية لذلك (التصنيع، والعمران، وحاجة أسواق العمل إلى تعليم جماهيري يستغرق زمن الشباب ويمزق أوصال الفعاليات الاجتماعية في العائلة ومحل العمل) بقدر ما تهم النتائج. فقد صار «الشباب» يصف مشكلة اجتماعية، ومصدراً من مصادر الجريمة والأذى في العمران؛ صار الشباب موضوعاً لأنواع جديدة من مؤسسات الدولة، التي أعطت هي نفسها مغزى جديداً للمصطلح.

يمكن المقارنة بين **نوادي الشباب**، **وعمال الشباب**، **وتشغيل الشباب**، **وفرص الشباب**، وبين فرق نوادي الشباب لكرة القدم أو الكريكت، والاحتفالات الإعلامية **بالموسيقيين الشباب** أو **الصحفيين الشباب**. بالنسبة إلى الدولة، ليس الشباب نسخة فتية من شيء ما بالغ، بل مشكلة اجتماعية متميزة لا يمكن معالجتها إلا من خلال

مؤسسات متميزة - محاكم الشباب، وسجون الشباب، وخدمات الشباب. وتتمثل القضية السياسية في إخفاق بعض الشباب في القيام بالانتقال من الطفولة إلى البلوغ. ومشكلة «الشباب» (الذين ينبغي تمييزهم في هذا السياق عن طلاب المدارس والكليات) تكمن في أنهم قد يعتنقون حالة دائمة من عدم المسؤولية.

ولكن حتى في استعمالات قديمة كهذه، فإن «الشباب»، الذي يصف في العادة جماعة ذكورية من الطبقة العاملة، لم يكن يُطلق فقط على حالة العوز أو الجهل. ولم يكن عدم المسؤولية يعني الجريمة فقط، بل نزعة اللذة، وبالإحالة إلى نزعة اللذة ظهر تفسير بديل في بواكير القرن العشرين، من السوق وليس من الدولة. ترى باولا فاس أن مصطلح «ثقافة الشباب» نشأ في مجمّعات الكليات في الولايات المتحدة في العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي (Fass, 1977). وهنا أصبح الشباب يقترن اقتراناً عميقاً باللذة والانغماس في الذات والخصائص الجسدية (الصحة، الحيوية، الجمال) وكانت كلها موضوعاً لسلع المستهلك الجديد (مستحضرات التجميل، الرياضة، الرقص، السينما، السجائر، الجاز، حفلات الكوكتيل)، بل ما هو أهم، النموذج لنوع جديد من ثقافة المستهلك.

وقد اختلط هذان التفسيران للشباب - بوصفه مشكلة سياسية، وسوقاً مثالية - في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، حين أحدثت لذّيّة الشباب (ولاسيما نزعة اللذة الجنسية) واستهلاك الشباب قلقاً اجتماعياً شديداً (قلقاً ركّز في النهاية على المخدرات). وبدا للحظة في أواخر الستينيات أن المحاولات لتنظيم سلوك الشباب والطبيعة العابرة للطبقات بوضوح في ثقافة الشباب قد أضفت على مصطلح «الشباب» نفسه زخماً جذرياً. فقد فُهِمَ الشباب على أنه تحدٍّ للمعايير السائدة في الجنسية والحياة العائلية والبيروقراطية، وصيغت أيديولوجيا الشباب هذه بصيغة ثقافية جديدة، هي موسيقى الروك. على أنه مع نهاية السبعينيات من القرن الماضي، كان «الشباب»

كوصف لوضع السوق أقل وضوحاً بكثير من كون «الشباب» وصفاً لوضع سياسي.

يبدو أحياناً في الوقت الحاضر أن معنى «الشباب» بوصفه حالة انتقالية قد اختفى. **فسوق الشباب** تدفع معدل العمر إلى الأعلى وتهبط به معاً. وأكثر **المستهلكين الشباب** سيولة هذه الأيام (وهو ما يُطلق عليه (yuppies) أي المصطلح الذي ظهر في الثمانينيات من القرن الماضي اختصاراً من أوائل حروف عبارة (young urban professionals) «الحرفيين الحضريين الشباب») قد ترسخوا في الواقع في العمل البالغ والعلاقات، بينما صار الأطفال في جماعات عمرية أصغر فأصغر ـ ما قبل الفتيان، وما قبل البالغين ـ يُستهدَفون أيضاً كسوق لملابس الأزياء، ومستحضرات التجميل، وجماعات البوب، وألعاب الحاسوب، وصفقات الرياضة. رغم ذلك، فإن الشباب في الوقت نفسه يهمون أصحاب الإعلان والإعلام بالذات لأن اختيارات الأسواق الأولى لدى الناس ـ في الجرائد والملصقات الدعائية والأشربة والسجائر والبنوك ـ من المتوقع أن تؤثر في عاداتهم الاستهلاكية الطويلة.

يبقى تناقض القرن العشرين في معنى كلمة «الشباب» ـ من حيث إنه مشكلة في النظام ونموذج في الاستهلاك ـ واضحاً في القرن الحادي والعشرين. خذوا، مثلاً، الأوصاف الإعلامية للشباب الأميركيين ـ الأفارقة أو الأفرو ـ كاريبيين. فهم في العادة يوصفون بكونهم أكثر الجماعات الاجتماعية إشكالية (في ما يتعلق بالجريمة والتشغيل والتعليم والمسؤولية الجنسية) وأكثر المستهلكين الشباب أناقة وتماشياً مع التقليعة (في ما يتعلق بالملابس والطراز والموسيقى). أو لاحظوا الهلع الإعلامي التلقائي من حالات الحمل لدى الشباب والإجهاض والاتصال واستعمال الشباب الأنثويات كنموذج بصري للجاذبية الجنسية و«الحرية».

يصف «الشباب» الآن التناقض وليس الانتقالات، وتناقضات الرأسمالية الاستهلاكية أكثر من المراهقة. الشباب بهذا المعنى هو مفهوم رمزي أكثر مما هو مفهوم مادي. إنه مصطلح يعبر عن أخيلة السوق ـ عالم صاحب الإعلانات ومعد برامج التلفاز وناشر الصحيفة ـ أكثر مما هو تفسير للطرق التي يصير بها الأطفال بالغين في العالم الواقعي.

سيمون فريث

انظر أيضاً: **الجيل، العائلة.**

الشبكة (Network)

يمكن إرجاع **الشبكة** إلى بواكير القرن السادس عشر، وهي تشير إلى شبكة من الروابط (غالباً، وليس حصراً، ما تكون تقنية) تربط بين الموضوعات، والمؤسسات و/أو الناس. وتتوفر أشيع الأمثلة عليها في **شبكة سكك الحديد**، و**شبكة التلفاز**، و**شبكة الجسور.**

ش

أثناء القرن العشرين، استُخدمت «الشبكة» في العلوم الاجتماعية بطرق متنوعة. تطوَّر **تحليل الشبكة الاجتماعية** تطوراً خاصاً بعد الحرب العالمية الثانية (Scott, J., 1992). ظهرت في المملكة المتحدة في الأساس في حقل الأنثروبولوجيا الاجتماعية (ولاسيما في جامعة مانشستر في ظل إرشاد ماكس غلوكمان)، كوسيلة لتحديد تشابك العلاقات بين الناس. وكان اقتراح هذا العمل يتمثل في أن الشبكات تغيرت عبر الزمن، مع تدهور الحياة الريفية، من شبكات قليلة ولكن قوية إلى شبكات كثيرة ولكن ضعيفة في عصر العمران الحديث. إجمالاً، يستخدم هذا التقليد الأنثروبولوجي كلمة «الشبكة» بمعنى مجازي، لتدل على السمات الكيفية للعلاقات (مثلاً: التعاونية مقابل الاستقلالية) كالعلاقات التي تربط بين شريكي الزواج في طبقات اجتماعية مختلفة (Bott, 1971) وبين أعضاء قرية صيد نرويجية (Barnes, 1954).

على أن تحليل الشبكة في الخمسينيات من القرن الماضي تنامى كبعد رياضي متميز من علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي في الولايات المتحدة. وكانت الموضوعة التي يركز عليها هذا الحقل الفرعي التقني والمتخصص تكمن في تحديد وتحليل النقاط التي تربطها الخطوط. وعن طريق حساب عدد العلاقات، وترددها، واتجاهها، ووزنها المتصور، لابدّ من إنتاج تسجيل اجتماعي (sociogram) (أي تمثيل بياني للشبكات الاجتماعية) لتصوير شبكات محددة. وتطور هذا إلى علم القياس الاجتماعي (sociometry)، الذي يستخدمه علماء النفس الاجتماعيون بكثرة، وإن كان تحليل الشبكة قد أنتج أيضاً عملاً مهماً، على سبيل المثال، في باب المجالس المتشابكة في الشركات الأميركية. وتأثر هذا النوع من تحليل الشبكة تأثراً كبيراً بعمل جورج هومانز (Homans, 1950) على سلوك الجماعة الصغرى وبكتابته عن نظرية التبادل التي اقتات عليها بدورها ظهور نظرية الاختيار العقلي في أواخر الستينيات من القرن الماضي.

في ما يتعلق بتفكير العلم الاجتماعي حول الشبكات، كان هناك ارتباط حميم بالتغير التكنولوجي. فالتيسر المتزايد للهاتف، ومؤخراً اتساع نطاق الاتصالات البعيدة وتقنيات الحاسوب، وكذلك انتشار وسائل النقل كالطرق، وسكك الحديد، والطائرات، أفضى بالكثيرين إلى أن يفترضوا وجود علاقة وثيقة، بل مباشرة، بين التقنيات التي تسهِّل الروابط والأنماط الاجتماعية المتغيرة. ومع نهاية القرن العشرين، ذهب مانويل كاستلز (Castells, 1996) إلى وصف «عصر المعلومات» بأنه **مجتمع الشبكة**. وأضفى ظهور الإنترنت على نحو خاص الموثوقية على هذا الوصف. إذ يوحي المفهوم أن تكنولوجيا المعلومات والاتصالات (ICTs) تختزل حدود الزمان والمكان، وتؤدي إلى أن تدار العلاقات على نطاق كوني في زمن واقعي. والنتيجة هي أن يكون تدفق المعلومات ـ ومن ثم الشبكات ـ حاسماً في الوجود المعاصر. وتظل الأماكن مهمة، ولاسيما المدن التي

تتصرف باعتبارها عُقَدَ تدفق المعلومات، لكن الحاسم هو الطرق التي تعمل الشبكات وفقها. على سبيل المثال، لكي تكون الحركات الاجتماعية فاعلة، فلابدّ لها أن تتمكن من تحريك الدعم من خلال **شبكات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات**، ولابدّ أن تحتفظ اقتصاديات العصر الحديث **بشبكات مالية** على مدار الساعة.

اقترح بعضهم أن شخصاً من نوع معين يشكل أساس مجتمع الشبكة. يعرف روبرت رايك (Reich, 1991) هذا بأنه المحلل الرمزي المعد إعداداً جيداً لكي يزدهر في عالم فوري سريع التغير. والمحلل الرمزي، أو المحللة، هو من يحاول ويقدر ويتصرف بدفق المعلومات إلى أعلى أثر لها، وسهولة الوصول إلى الشبكة أمر حاسم في هذا. والمطلوب هو تعليم عالي المستوى يوفر المهارات الاتصالية، والتحليلية، والإستراتيجية الضرورية.

يُعتَقَد أن مجتمع الشبكة هو المجتمع الذي يجلب حرية متزايدة للأفراد. والاقتراح أنه طوَّر **شبكات الاختيار**. وقد حلت هذه محلَّ أشكال الشبكة الأقدم، التي فرضت على العائلة والجيران بعض الإلزامات، واستبدلها بأشكال أكثر هشاشة وأكثر احتكاماً للفردية. والجدير بالذكر أن انتشار **الشبكات الافتراضية**، التي يُعتقد أنها مركزية في تنمية الاختيارات، يتم تخيلها كوسيلة لإقامة الجماعات الإلكترونية (أي شبكات من الناس الذين يشتركون في الاعتقادات و/ أو المصالح عن بعد) في وقت يقال فيه إن جماعات المدى الطويل بدأت بالاختفاء.

يميل التفكير بالشبكات نحو ما هو مفضل. وغالباً ما تحمل صيغة الفعل «**يشابك**» (to network) إيحاءً إيجابياً، كما في القول **متشابك جداً**. والغريب أن يحيط هذا التصريف الكلمة بشكوك قديمة. فمنذ أواسط القرن العشرين إلى أواخره، ظلت تحيط شكوك واسعة بالمظاهر الإقصائية والتفضيلية للشبكات، من طراز **شبكات**

على أن تحليل الشبكة في الخمسينيات من القرن الماضي تنامى كبعد رياضي متميز من علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي في الولايات المتحدة. وكانت الموضوعة التي يركز عليها هذا الحقل الفرعي التقني والمتخصص تكمن في تحديد وتحليل النقاط التي تربطها الخطوط. وعن طريق حساب عدد العلاقات، وترددها، واتجاهها، ووزنها المتصور، لابدّ من إنتاج تسجيل اجتماعي (sociogram) (أي تمثيل بياني للشبكات الاجتماعية) لتصوير شبكات محددة. وتطور هذا إلى علم القياس الاجتماعي (sociometry)، الذي يستخدمه علماء النفس الاجتماعيون بكثرة، وإن كان تحليل الشبكة قد أنتج أيضاً عملاً مهماً، على سبيل المثال، في باب المجالس المتشابكة في الشركات الأميركية. وتأثر هذا النوع من تحليل الشبكة تأثراً كبيراً بعمل جورج هومانز (Homans, 1950) على سلوك الجماعة الصغرى وبكتابته عن نظرية التبادل التي اقتات عليها بدورها ظهور نظرية الاختيار العقلي في أواخر الستينيات من القرن الماضي.

ش

في ما يتعلق بتفكير العلم الاجتماعي حول الشبكات، كان هناك ارتباط حميم بالتغير التكنولوجي. فالتيسر المتزايد للهاتف، ومؤخراً اتساع نطاق الاتصالات البعيدة وتقنيات الحاسوب، وكذلك انتشار وسائل النقل كالطرق، وسكك الحديد، والطائرات، أفضى بالكثيرين إلى أن يفترضوا وجود علاقة وثيقة، بل مباشرة، بين التقنيات التي تسهِّل الروابط والأنماط الاجتماعية المتغيرة. ومع نهاية القرن العشرين، ذهب مانويل كاستلز (Castells, 1996) إلى وصف «عصر المعلومات» بأنه **مجتمع الشبكة**. وأضفى ظهور الإنترنت على نحو خاص الموثوقية على هذا الوصف. إذ يوحي المفهوم أن تكنولوجيا المعلومات والاتصالات (ICTs) تختزل حدود الزمان والمكان، وتؤدي إلى أن تدار العلاقات على نطاق كوني في زمن واقعي. والنتيجة هي أن يكون تدفق المعلومات ـ ومن ثم الشبكات ـ حاسماً في الوجود المعاصر. وتظل الأماكن مهمة، ولاسيما المدن التي

تتصرف باعتبارها عُقَدَ تدفق المعلومات، لكن الحاسم هو الطرق التي تعمل الشبكات وفقها. على سبيل المثال، لكي تكون الحركات الاجتماعية فاعلة، فلابدّ لها أن تتمكن من تحريك الدعم من خلال **شبكات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات**، ولابدّ أن تحتفظ اقتصاديات العصر الحديث **بشبكات مالية** على مدار الساعة.

اقترح بعضهم أن شخصاً من نوع معين يشكل أساس مجتمع الشبكة. يعرف روبرت رايك (Reich, 1991) هذا بأنه **المحلل** الرمزي المعد إعداداً جيداً لكي يزدهر في عالم فوري سريع التغير. والمحلل الرمزي، أو المحللة، هو من يحاول ويقدر ويتصرف بدفق المعلومات إلى أعلى أثر لها، وسهولة الوصول **إلى** الشبكة أمر حاسم في هذا. والمطلوب هو **تعليم عالي المستوى يوفر** المهارات الاتصالية، والتحليلية، والإستراتيجية **الضرورية**.

يُعتَقَد أن مجتمع الشبكة هو المجتمع الذي **يجلب حرية متزايدة** للأفراد. والاقتراح أنه طوَّر **شبكات الاختيار**. وقد **حلت هذه محلّ** أشكال الشبكة الأقدم، التي فرضت على العائلة والجيران **بعض** الإلزامات، واستبدلها بأشكال أكثر هشاشة وأكثر احتكاماً للفردية. والجدير بالذكر أن انتشار **الشبكات الافتراضية**، التي يُعتقد أنها مركزية في تنمية الاختيارات، يتم تخيلها كوسيلة لإقامة الجماعات الإلكترونية (أي شبكات من الناس الذين يشتركون في الاعتقادات و/ أو المصالح عن بعد) في وقت يقال فيه إن جماعات المدى الطويل بدأت بالاختفاء.

يميل التفكير بالشبكات نحو ما هو مفضل. وغالباً ما تحمل صيغة الفعل «**يشابك**» (to network) إيحاءً إيجابياً، كما في القول **متشابك جداً**. والغريب أن يحيط هذا التصريف الكلمة بشكوك قديمة. فمنذ أواسط القرن العشرين إلى أواخره، ظلت تحيط شكوك واسعة بالمظاهر الإقصائية والتفضيلية للشبكات، من طراز **شبكات**

الروتاري، وشبكات **نادي الغولف**، وشبكة **روابط المدرسة القديمة**. وبرغم أننا نسكن في الوقت الحاضر في ما يقال إنه مجتمع شبكة مثيرة ومرضية، فمازال هذا المضمون السلبي البالي الطراز يحمل بعض الدلالة.

فرانك وبستر

انظر أيضاً: **الاتصال، الافتراضي، الحركات، المعلومات.**

الشتات (Diaspora)

كلمة **الشتات** (Diaspora)، ومعناها الحرفي «تفريق البذور»، مشتقة من الفعل الإغريقي (speiro) (يبذر) والسابقة (dia) (فوق). وأشهر استخدام وأطوله للكلمة هو الاستخدام الذي يرد بالإحالة إلى تاريخ التشتيت الإكراهي للشعب اليهودي بعد الغزو البابلي للقدس في القرن السادس ق.م. والاستيلاء الروماني على فلسطين عام 70 ميلادية. وقد وجد التاريخ الطويل والمعقد لليهود بوصفهم شعباً بلا وطن التعبير الدائم عنه في صورة «اليهودي التائه» في الأساطير المسيحية.

ش

وكان هناك حدثان دراميان آخران في هذا التاريخ، وهما ترحيل اليهود من إسبانيا والبرتغال في القرن الخامس عشر وخروج اليهود من أوروبا الشرقية وروسيا الذي أحدثه عدد متزايد من المذابح في أواخر القرن التاسع عشر. وفي هذا السياق، تكوَّن الاستعمال الحديث لمصطلح «الشتات» في ما يخص اليهود، وكانت له معان متعددة. **الأول**، كان **الشتات اليهودي** هو الاسم الذي أُعطيَ للبلدان (خارج فلسطين) التي تمَّ تفريق اليهود إليها؛ **والثاني**، أنه يشير إلى اليهود الذين يعيشون في هذه البلدان. والأهم من ذلك أن المصطلح يشير إلى عملية التشتيت ذاتها. ويدل مصطلح «الشتات» بأل التعريف عند الإحالة إلى التشتيت اليهودي على المنزلة النموذجية لليهود بين ما يُسمى **بالشعوب المشتتة**.

يشير الاقتران التاريخي للشتات بالحالة النموذجية اليهودية إلى الإيحاءات العاطفية والسياسية بعمق في المصطلح. وغالباً ما توصف **تجربة الشتات** وصفاً سلبياً بأنها المنفى والعزل والضياع، بأنها الإقصاء عن أرض الآباء والأجداد من حيث هي تجربة رضة نفسياً، حيث يتم جمعياً استذكار حدث كارثي ـ غالباً وليس دائماً ما يكون من طبيعة سياسية ـ باعتباره نقطة البدء في التشتيت الأصلي. وكثيراً ما يلازم هذا حنين بالعودة إلى الوطن الأم ليكون جزءاً من **الشعور بالشتات** (Safran, 1991).

في الحالة اليهودية تم التعبير عن هذا الحنين للعودة سياسياً في الصراع الصهيوني لخلق وطن يهودي جديد، هو دولة الأمة الحديثة لإسرائيل عام 1947. ويؤكد هذا التطور افتراضاً مهماً في المعنى الحديث «للشتات»، ألا وهو أن جميع الشعوب لابدّ أن يكون لها موطن خاص في إقليم من الأرض وأن العيش بعيداً عنه وضع غير طبيعي وغير مرغوب. وهذا المعنى «للشتات» كانحراف يقترن بقوة باستمرار هيمنة نظام الدولة الأمة الكوني الحديث وافتراضه الأيديولوجي التداخل الكامل بين الأمة والشعب والأرض والثقافة.

بمعزل عن اليهود، فالجماعات الأخرى التي تستطيع أن تشير إلى حدث تاريخي على شكل رضة نفسية كبداية لإقصاء بالإكراه عن الوطن الأم تشمل الأرمنيين (الإبادة الجماعية)، والأفارقة (تجارة العبيد)، والإيرلنديين (المجاعة والاستعمار البريطاني)، والفلسطينيين (قرار تقسيم فلسطين من الأمم المتحدة). ويسمي كوهن (Cohen, R., 1997) هذه الحالات **شتات الضحايا**.

على أنه منذ أواخر القرن العشرين، صار يزيد استخدام مصطلح «الشتات» بمعنى أكثر تعميماً للدلالة على جميع أنواع الجماعات التي عاشت تاريخاً من التشتيت، جماعات تتعدد الإشارات إليها بوصفها مهاجرين، أو مبعدين، أو لاجئين، أو عمالاً

ضيوفاً، أو جماعات المنفى، أو جماعات الخارج، أو الأقليات الإثنية. . . إلخ، أي ضمناً جميع الجماعات التي تعيش خارج وطنها الأم، رغم أن استعماله على المهاجرين الإنجليز في أستراليا أو المهاجرين الغربيين للعمل في بلدان العالم الثالث مازال محل نقاش، بحكم أن هذه الجماعات تفتقر إلى تجربة الشعب المضطهد أو الذي تعرض إلى رضة نفسية.

إذاً على العموم، انقلب المصطلح ليدلَّ على وصف الجماعات التي لا تشعر بأنها مقبولة قبولاً تاماً، وأنها مغتربة إلى حد ما عن الثقافة المهيمنة لـ «مجتمع الكثرة»، حيث لا يشعرون (تماماً) أنهم في وطنهم. بعبارة أخرى، بينما كان التعريف التقليدي «للشتات» يؤكد على رضة نفسية في الماضي للجماعة المشتتة، صارت الرضة النفسية في الاستعمال الجديد تقع في الجزء الأكبر منها في الحاضر، في تجربة التهميش أو التمييز العنصري المعاصرة في دولة الأمة المعيش فيها.

في الوقت نفسه، يدلُّ تكاثر الجماعات التي تبنت لغة الشتات لتمثيل أنفسها - ويكفي بحث سريع في شبكة المعلومات لكي يكشف عن عدد كبير من المواقع لجماعات شتات معينة، تشمل الأفارقة، الآسيويين الجنوبيين، الأرمنيين، الإيرلنديين، الفلسطينيين، الروس، الصينيين، الفيتناميين، اليونانيين، الفلبينيين، الأوكرانيين، الإيرانيين، الفرس، الرومانيين، الهنود، الباسكيين، البيلاروس، التوغوليين - على ضعف تمسك دولة الأمة الحديثة بهويات السكان ومطابقاتهم ممن صاروا يعيشون داخل حدودها. وتتصور جماعات الشتات نفسها بوصفها جماعات عابرة للأمة يكمن انتماؤها وولاؤها (مع آخرين ذوي أصول مختلطة، بما فيها الوطن) وراء حدود دولة الأمة.

ذكر كاتشيك طولوليان، الذي أسس عام 1991 المجلة الأكاديمية: **الشتات: مجلة الدراسات العابرة للقومية**، في مقالته

الافتتاحية أن «أهل الشتات هم جماعات نموذجية على اللحظة العابرة للقومية» (Tölölyan, 1991: 3). بل إن توقيت إصدار المجلة نفسه مؤشر على الأهمية المتنامية لحركات التدفق والهجرة العابرة للقومية لدى الناس كنتيجة لعملية العولمة المتزايدة في العقود الأخيرة من القرن العشرين. في هذا السياق، صار مصطلح «الشتات» يفقد باستمرار اقترانه النموذجي بالمنفى عن الوطن وأسطورة العودة، وصار يُستخدم على نطاق واسع وبصورة غير محددة لوصف وضعية وتجربة الشتات في ذاتها، التي لا تنطوي بالضرورة على رضة نفسية وتهميش، بل أيضاً قد تستتبع زيادة القوة والإثراء والتوسع. ويتوفر مثال حديث مهم على ذلك في صعود شبكة أعمال الشتات الصينية القوية - التي يسميها كوهن (Cohen, 1997) **بشتات التجارة - في عالم** العمل الرأسمالي العابر للقومية في منطقة المحيط الهادي الآسيوية (Ong and Nonini, 1997).

ش

وتتمثل واحدة من أبرز حركات الشتات الدينامية المؤثرة في العقود الماضية الأخيرة في **شتات الأفارقة السود**، الذي يضمُّ أناساً ينحدرون من نسل ضحايا تجارة العبيد الأفارقة، ويعيشون في الوقت الحاضر مشتتين في عدة بلدان على جانبي المحيط الأطلسي تشمل الأميركيتين والكاريبي والمملكة المتحدة وأوروبا الغربية. وكتاب أليكس هالي ذو الطابع الشعبي إلى حد بعيد الذي تحول إلى مسلسل تلفزيوني: «الجذور» في السبعينيات، وهو يروي تاريخ عائلته منذ عهد سلفها الأول «كونتا كنتي» الذي وصل عبداً في سفينة إلى ماريلاند في القرن الثامن عشر، لعب دوراً رئيساً في تشكيل الشعور بالشتات بين كثير من الأميركيين الأفارقة. في التسعينيات، طوّر بول غيلروي، المنظر الثقافي البريطاني الأسود المؤثر، (Gilroy, Paul, 1993a)، كبديل عن ذلك، نظرة أكثر اتساماً بمابعد الحداثة عن الشتات الأفريقي - نظرة أطلسي زنجي. يدل الشتات هنا على تجدد مستمر للهوية عبر تهجين وتحول إبداعيين في ظل ظروف الشتات

والاختلاف نفسها، أكثر من الحاجة إلى العودة إلى «جذور» المرء. بعبارة أخرى، في المعنى ما بعد الحديث «للشتات»، تمَّ فصم الرابطة العضوية بين الشعوب والأوطان.

آين آنغ

انظر أيضاً: **الحركات، العولمة، المنزل.**

الشخص (Person)

مصطلح **الشخص** من أكثر مصطلحات العالم الأوروبي مركزية، وأكثرها سيولة. ونحن نتحدث عن أنفسنا بوصفنا **أشخاصاً** وعن **الملك الشخصي** وكأن هذه الفكرة من الهوية الأخلاقية الداخلية واضحة بذاتها. مع ذلك يمثل هذا الاستعمال مجرد خط متأخر من خطوط التطور في تاريخ متعدد الألوان. فبالإضافة إلى المعنى الضمني للكائن الإنساني الفردي، صار مصطلح «الشخص» منذ العصور الوسطى يشير أيضاً إلى الجسد أو الجسد المهندم المزيَّن، الذي يمتلك المرء من خلاله شخصاً مقبولاً، أو كما نقول اليوم **مظهراً شخصياً**. وقد يعني «الشخص» أيضاً **شخصية بارزة**، أو شخصاً ذا أهمية اجتماعية، وبهذا المعنى قيل عن المسيح أنه لا يراعي الأشخاص. وأخيراً هناك سلسلة مهمة من المعاني «التمثيلية» للشخص، (persona) [ومعناها: القناع المسرحي ـ م]، تتجمع حول فكرة **النيابة مناب شخص**. وقد هيمنت هذه السلسلة في أزمنة القرون الوسطى المتأخرة وبواكير العصر الحديث وارتبط فيها معنى «الشخص» ارتباطاً وثيقاً بمعنى «المنصب»، أو الواجب الذي يناط بدور ما. هنا كانت الحريات والحقوق شخصية بالمعنى ما قبل الحديث للانتماء إلى المنصب المحفوظ (Condren, 1997). بهذا المعنى، كان «الشخص» دوراً يحتله الأفراد من الناس، لكنه يمتد إلى ما يتعداهم ليشمل المجالس البلدية، والأشخاص القانونيين (مما



قد يشمل مشاريع العمل والمدن والجامعات) وحتى الدولة. ويمسك هوبز (لنا) هذا الانتشار الاستثنائي للمعاني في شرحه التعريفي قائلاً: «الشخص هو من تُعتبر كلماته أو أفعاله، إما كملك له بالأصالة، أو بوصفها تمثل كلمات إنسان آخر أو أفعاله، أو لأي شيء آخر تُنسب له، حقيقة أو خيالاً» (Hobbes, 1991 [1651]: 111).

يستقي المعنى المهيمن الحديث، الذي يتم فيه تحديد **الشخص** بأنه **ذو شخصية أخلاقية داخلية**، تُصوَّر باعتبارها مصدر **الحقوق** والواجبات، من تاريخ اللاهوت المسيحي وصور العبادة. **وهكذا** يربط مارسيل ماوس، في مقالته الكلاسيكية عن تاريخ **المفهوم** الحديث للشخص، أفول الاستعمال «التمثيلي» التعددي السابق «للشخص» بالمذهب المسيحي عن النفس والممارسات **الأخلاقية** القرينة بها (Mauss, 1985). يؤكد ماوس تأكيداً خاصاً على الانتشار المبكر الحديث لممارسات التوجية الروحي والتمحيص الذاتي التي كان يضطر من خلالها الأفراد إلى توحيد «مناصبهم» حول **ذات** داخلية كانوا مسؤولين عنها أخلاقياً. ويمكن رؤية الدافع الديني لتوحيد الأدوار والواجبات، ووضع الحكم والمسؤولية في **شخص** داخلي، في المذهب المركزي **للطبيعتين والشخص الواحد لدى المسيح**. هنا تمثل وحدة المسيح الإنسان وطبيعتاه الإلهيتان شرط النجاة، وتوفر نموذجاً قوياً للتكوين الأخلاقي (Kobusch, 1997: 29-30). وبنقل الطبيعة المزدوجة للمسيح إلى الإنسانية، استحضر فلاسفة الأخلاق في عصر التنوير مثل إمانويل كَنْت التمييز بين ذات عليا (إنسانية عاقلة، **شخصانية**) وذات دنيا (الإنسان المنظور)، وهكذا أوصلوا إلى الفلسفة العلمانية استيحاء الوحدة الأخلاقية التي تثيرها الرغبة الدينية لرفع الذات الدنيا. وفي مقابل طريقة هوبز التمثيلية في إدراك الشخص، من خلال التعدد المبعثر للمناصب، يقدم كَنْت تصوراً موحداً، وعقلياً، وداخلياً:

«الشخصانية، أو الإنسانية في شخصي، يتم إدراكها بوصفها جوهراً عقلياً، هي مستقر كل المفاهيم، التي تميز الإنسان في حريته عن جميع الموضوعات التي يقف في ظل حكمها في طبيعته المنظورة. لذلك يُنظر إليها كذات محكومة بأن تعطي القوانين الأخلاقية للإنسان، وأن تحدده: كشاغل للجسد تخضع لحكمها السيطرة على جميع قوى الإنسان» (Kant, 1997: 369).

ارتأى أميليه رورتي أن تنوع المهام الأخلاقية والقانونية والسياسية والعقلية التي تؤديها أفكار الشخص هي من الضخامة بحيث يعز على أي تصور مفرد أن يعمل كأساس للتصورات الأخرى (Rorty, A. O. 1988). ورغم أن من المألوف الاستعانة بالنموذج الديني ـ الفلسفي عند المحدثين المتعلمين، فإن من غير الدقيق اعتباره نموذجاً موحداً أخلاقياً للشخصية يحل محل تصور سابق عن الشخص وكأنه القدرة التي يتصرف بها المرء ويحتمل الحقوق والواجبات. بل إن كلا الفهمين للشخص يستمران بالوجود في مكانة متجاورة غير مصوغة بشكل كبير وغير مريحة في بعض الأحيان.

ش

يمكننا أن نرى هذا، على سبيل المثال، في قضية منزلة الجنين كشخص، وهذه قضية مركزية في الصراع الناشب حول المشروعية القانونية للإجهاض. في الأنظمة القانونية الغربية، للجنين منزلة **شخص قانوني**. وهذا يعني أن حقوقه ومستحقاته متوقفة ـ على كونه يولد حياً ـ ومشروطة، في العادة بصحة الأم، ولذلك فإن إنهاء حياة الجنين مرهون بالخطورة التي تتعرض لها صحة الأم. على أن كثيراً من المدافعين المعارضين للإجهاض يتبنون التصور الديني ـ الفلسفي عن الشخص ويصورون الجنين على أنه **شخص أخلاقي** يمتلك الحقوق الموجودة في صلب النفس أو الضمير. يمثل إنهاء حياة الجنين، عند هؤلاء الناس الذين يوحدون الشخصانية بالكائن الأخلاقي الداخلي، أمراً غير أخلاقي في جوهره.

يمكن رؤية خلاف مشابه، وإن يكن بلون سياسي مختلف، في المناقشات حول **الحقوق الشخصية** للمواطنين في الديمقراطيات الليبرالية. يعتبر بعض الكتاب الحقوق المدنية والسياسية ملازمة للمواطن كشخص، ومن ثم من حيث إنها متوقفة ومشروطة، في العادة بالغرض الكلي من الدولة، مفهومة على أنها من يوفر الأمن والسلم المدني. عند هؤلاء الكتاب، من الجائز للدولة أن تعلّق قدراً من الحقوق المدنية والسياسية في ظل شروط معينة ـ كالتهديد الإرهابي، مثلاً ـ حيث يتعرض هذا الغرض للخطر. لكنْ هناك كتّاب آخرون يضعون الحقوق المدنية والسياسية لا في شخص مشروط، بل في شخصية أخلاقية، غالباً ما تندمج بالقدرات العقلية والحكم الأخلاقي. وعند هؤلاء الكتاب، من غير الجائز مطلقاً تعليق هذه الحقوق، مادام فعل ذلك من شأنه أن يجرح الشخص الأخلاقي الذي يعدونه الغاية الحقيقية للدولة. وهكذا يستمر الفهمان المختلفان للشخص كما أوصله التاريخ في لعب دور عميق ومزعج في الحياة المعاصرة والفكر الحديث.

إيان هنتر

انظر أيضاً: **الإنساني، الجسد، الذات، الفرد.**

ش

الشعبي (Popular)

استعلمت كلمة **الشعبي** أولاً في أواخر القرن الخامس عشر كمصطلح قانوني؛ فالفعل الشعبي هو فعل قانوني يمكن أن يباشره أي شخص: «كانت الأفعال الشعبية في مختلف الحالات تصدر عن أفعال ومراتب جيدة» (1490)؛ «الفعل الشعبي لا يصح عن إنسان واحد بالذات. . . بل على العموم على جميع ملكات الشعب أيضاً» (1579). ورغم أن «الشعبي» في أواسط القرن السادس عشر كان يستخدم أيضاً كمصطلح آخر يقال عن «الشعب»، فإنه صار يستخدم

باستمرار للإشارة فقط إلى الناس من ذوي «الأصل الوضيع»، كما في العبارات «شعبي اعتيادي» (1552)، «أي شخص شعبي أو اعتيادي» (حوالي 1555)، «نبلاء وشعبيون» (1610).

وبحيادية أكثر، يُستعمل «الشعبي» للإشارة إلى شيء واسع الانتشار أو مقبول عموماً: «المرض الشعبي» (1603)، «يبقونه آمناً وغنياً وشعبياً» (1608)، «الخطأ الشعبي» (1616)، «شعبي، يميل كثيراً إلى تفضيل الناس العاديين» (1623)، «حيث تصير الأمراض أكثر شعبية» (1651)، «لغة شعبية» (1759)، «أمراض شعبية» (1803)، «قول مأثور شعبي» (1875). وبدءاً من القرن التاسع عشر، صارت «الشعبي» تستخدم للإشارة إلى صور الفن والتسلية التي ترجع إلى الناس العاديين: «الصحافة الشعبية» (1835)، «بحث شعبي» (1841)، «أغانٍ شعبية» (1841)، «موسيقى شعبية» (1855)، «معزوفة شعبية» (1859)، «سعر شعبي» (1885)، «الفن الشعبي» (1898)، «صناعة الأغنية الشعبية» (1935). وهذا الاستعمال «للشعبي» هو الذي يولد تعريف **الثقافة الشعبية** كثقافة تحظى بالتفضيل على نطاق واسع ويرغب فيها كثير من الناس. وتكمن صعوبة الجمع بين «الثقافة» و«الشعبي» بهذه الطريقة في أننا ما لم نتفق على رمز يصبح به الشيء ثقافة شعبية، ويندرج تحته كثقافة، فإننا قد نجد أن «المفضل على نطاق واسع أو ما يرغب فيه كثير من الناس» يتضمن ما لا حصر له من الأشياء بحيث يكون عديم الجدوى فعلياً كتعريف مفهومي للثقافة الشعبية. ومن ناحية أخرى، إذا أردنا تعريفاً وصفياً خالصاً، غير تقويمي، فقد يكون هذا التعريف هو التعريف الوحيد المفيد.

وأول ربط فكري قابل للحياة فعلاً ومفصل بين «الشعبي» و«الثقافة» طُوِّرَ في أواخر القرن الثامن عشر كنتيجة للاهتمام المتنامي بثقافة الشعب (Storey, 2003a). ففي أثناء «اكتشاف» الشعب صاغ مصطلح «الثقافة الشعبية» للمرة الأولى يوهان غوتفريد هردر (Burke,

ش

(1981. وعند الفولكلوريين، يمثل **الشعبي** الثقافة التي تنشأ عن «الشعب». وهذا ما ينتج في القرن العشرين تعريفات من طراز: «الثقافة الشعبية... التي ينبغي تمييزها قطعاً عن ثقافة «البوب» التجارية. هي طراز حياة أغلبية أعضاء الجماعة» (1966) ,Shiach) (22 :1989. ووفقاً لهذا التعريف، ينبغي ألا تستعمل «الثقافة الشعبية» إلا للإشارة إلى ثقافة الشعب «الأصيلة». والمشكلة مع هذه المقاربة تتمثل في من يحق له أن يُدرج تحت مقولة «الشعب». ومشكلة أخرى أنه يفلت من أي نقاش مهم للطبيعة التجارية لكثير من الموارد التي يمكن بها تشكيل الثقافة الشعبية. مع ذلك، وفقاً لهذا الاستعمال لابدّ من إجراء تمييز واضح دائماً بين السلع التي تنتجها صناعات الثقافة وما يفعله الناس بهذه السلع. في بعض نسخ هذا التعريف، يكاد يكون الشعبي مجرد فضاء للمقاومة. على سبيل المثال، «تتكون الثقافة الشعبية دائماً استجابة لقوى الهيمنة، ولا يمكن أبداً أن تكون جزءاً منها» (Fiske, 1989: 25).

لم تقتصر دراسة الفولكلور أو التراث الشعبي على إنتاج مفهوم الشعبي بوصفه ثقافة شعبية، بل ساعدت أيضاً على تأسيس التراث الثقافي بالنظر إلى الناس العاديين كحشود، وثقافة حشد استهلاكية. وهذا لأن «اكتشاف» الشعب الريفي صحبه (وحث عليه دون شك) «اكتشاف» الحشود الحضرية. فإذا كان الشعب يمثل الشعبي «الإيجابي» المتلاشي، فإن الحشود الحضرية الجديدة تمثل الشعبي «السلبي» المنبثق. ولذلك فإن تعريف الشعبي، في الفضاءات الصناعية والحضرية لأوروبا والولايات المتحدة، باعتباره يحظى بالتفضيل ويرغب فيه كثير من الناس مابرح ينطوي على إيحاءات سلبية بعمق. وتمكنت هذه الطريقة بالنظر إلى الشعبي من الاعتماد على الاستعمال السلبي السابق، كما في: «عادة الناس الشعبيين أو الأدنياء» (1603) أو «نذالة الشعبي» (1633) (Shiach, 1989). كما تستعمل **الشعبية** (popularity) أيضاً على نحو سلبي: «الشعبية

الهوجاء» (1632)، «عدوى الشيخوخة روح الشعبية والنزعة الجمهورية» (1689)، «أعماق الشعبية» (1701). كما يستخدم «الشعبي» و«الشعبية» بطريقة سلبية للإشارة إلى رغبة الفوز برضا الناس الاعتياديين: «كان شعبياً جداً، وراغباً في نيل رضا الناس العاديين وإرادتهم الطيبة» (1595)، «الشعبية هي تملق رضا الناس بممارسات جافية» (1697)، «ممارسات الناس الشعبيين والطموحين» (1701)، «يتملق رضا الشعبية المبتذلة» (1715).

يحظى الشعبي كمؤشر على الافتقار إلى السجايا الكريمة بالدعم من الاستعمال السابق عن طريق الفكرة التي تقول إن الشعبي يشير أيضاً إلى عدد غفير من الناس: «الجزء الشعبي الغفير من أسكتلندا» (1817) (Shiach, 1989). وهناك أيضاً إحساس بأن الكمية لا تقلص النوعية وحسب، بل هي تدعم الفساد وتشجعه: «الشرور التي تلازم هذا العالم الشعبي» (1726). وربط الافتقار إلى السجية بالكمية الغفيرة يتركب عن طريق استعمال «الشعبي» لوصف الأشياء التي مرت بعملية تبسيط أو تخفيف بغية العودة بها إلى الأذواق الدونية المزعومة للناس العاديين: «الموضوعات الشعبية والقابلة للتصديق» (1573)، «تعميم مقياس شعبي» (1797)، «المهمة الموكلة لهذا العصر هو أن يبسط شعبياً، بين كثرة الناس، النتائج العملية الأكثر مباشرة للفكر والتجربة عند القلة» (1833)، «بأسلوب شعبي يمكن أن يستوعبه الصبية والنساء» (1849)، «نعني بالفن الشعبي العمل الإبداعي الذي يقيس نجاحه بحجم جمهوره والفائدة التي يحملها لصانعه» (1949).

ش

وتتضح دونية الشعبي المفترضة غاية الاتضاح حين يضاف «الشعبي» إلى «الثقافة» كمقولة متبقية، بغية مواءمة النصوص والممارسات التي تخفق في أن تصبح ثقافة «واقعية». ويصر أولئك الذين ينشرون هذا التعريف عموماً على أن الانقسام بين الثقافة

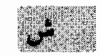
الشعبية والثقافة «الواقعية» واضح وضوحاً مطلقاً؛ وهذا ما يتمفصل، مثلاً، في المقابلات الثنائية من طراز: **الصحافة الشعبية/ صحافة الخاصة، السينما الشعبية/ السينما الفنية، التسلية الشعبية/ الفن.** ووفق هذا التعريف، فإن الثقافة الشعبية هي ثقافة تجارية ينتجها الحشد للاستهلاك الجملي. فهي ثقافة يُفترض أن تُستهلك بخدر دماغي وسلبية مخدِّرة للدماغ. ويتكون جمهورها من حشد من المستهلكين غير المميزين، يستهلكون ما هو صياغي وتلاعبي (لليمين أو اليسار السياسي، اعتماداً على من يقوم بهذا التحليل). علاوة على ذلك، فليس الانقسام واضحاً وحسب، بل هو عابر للتاريخ. ويجري التأكيد على هذه النقطة في العادة، ولاسيما إذا كان الانقسام يعتمد على الخصائص الجوهرية المفترضة للأشياء. ولكن حتى المعرفة الضئيلة بالتاريخ الثقافي والاجتماعي من شأنها أن تجعلنا نشكك بمثل هذه الدعاوى. يُنظر الآن إلى عمل شكسبير، مثلاً، بوصفه صورة تختصر الثقافة «الواقعية»؛ لكنه حتى وقت متأخر من القرن التاسع عشر، قبل أن تصبح المسرحيات شعراً على الورق، وليس كتابات تؤدى على المسرح، كان شعره في الأغلب جزءاً من **المسرح الشعبي** (Levine, 1988). وعلى غرار ذلك، كانت الأوبرا شعبية وحصرية على حد سواء منذ ابتكارها في أواخر القرن السادس عشر (Storey, 2003b). لذلك ليس المهم هنا كون الثقافة الشعبية أو الثقافة «الواقعية» تتحركان صعوداً وهبوطاً في «السلم الثقافي»؛ بل إن الأهم هو «القوى والعلاقات التي تغذي التمييز والاختلاف والمؤسسات والعمليات المؤسساتية المطلوبة للإبقاء على كلتيهما ولتأشير الاختلاف بينهما باستمرار» (Hall, S., 1998: 448-449).

لقد حوَّل التفكير المتأخر المتعلق بالنقاشات الخاصة بمابعد الحداثة الأفكار حول ما يشكل الشعبي. والمفترض أن الثقافة مابعد الحديثة هي ثقافة صار يختفي فيها التمييز بين الرفيع والشعبي باستمرار منذ الستينيات من القرن الماضي. وهذا عند بعضهم سبب

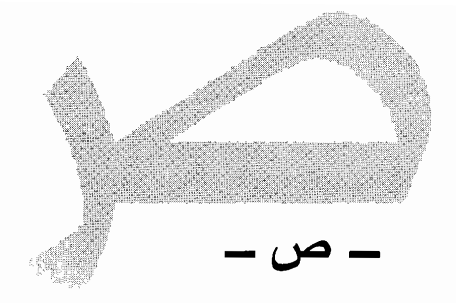
يدعو إلى الاحتفاء بنهاية الإقصاء والنخبوية التي أُقيمت على تمييزات اعتباطية للثقافة؛ وعند آخرين هذا سبب يدعو إلى اليأس مع النصر النهائي للتجارة (المصورة هنا باعتبارها تجسيد الشعبي نفسه) على الثقافة.

ورغم أن «الشعبي» يمكن أن يُحمَّل عدداً من المعاني المختلفة، فإن ما تشترك به جميع هذه المعاني هو الفكرة اللاتينية (popularis)، أي ما ينتمي إلى الشعب. وبالذات، ففكرة الشعبي غالباً ما تكون طريقة لبناء الممارسات الثقافية والاجتماعية، وتصنيفها، ونبذها عند الشعب «الاعتيادي». بعبارة أخرى، لا يمكن أن تكون تعريفات الشعبي حيادية أبداً؛ بل هي دائماً عالقة بقضايا الثقافة والسلطة.

جون ستوري



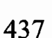
انظر أيضاً: **الثقافة، الحشد، الذوق، مابعد الحداثية، المعتمد.**



الصناعة (Industry)

في معنى من معانيها كانت **الصناعة** تشير منذ القرن الرابع عشر إلى خاصية معينة للشخص. فقد كان الشخص الصنّاع الكادح (industrious) يكشف عن فضيلة المحافظة على أداء مهمة. وفي أواخر القرن العشرين تغير هذا المعنى، فصار يوحي وصف شخص بأنه صنّاع كادح الآن بأنه ممل ويفتقر إلى ألق الإبداع، أو في أحسن الأحوال، شخص «يتذاكى». والواقع أنه أمر مألوف الآن أن يتم تشغيل كائنات غيرْ إنسانية لأداء هذه المهام ـ وهذا ما يُطلَق عليه «الآلات الذكية». وبانعطافة معينة، يفضي بنا هذا رجوعاً إلى المعنى الآخر «للصناعة»، لأنها من الناحية التاريخية غالباً ما كانت تعني **صناعة المعامل** (manufacturing industry)، أي المكان الذي صنعت فيه الآلات وأُعدِّت للعمل. ومع انتشار العلاقات الاجتماعية الرأسمالية إلى المزيد من القطاعات صار لدينا الآن **الصناعة الكمالية** (leisure industry)، و**صناعة الإمتاع**، ومؤخراً جداً، مع الغارات التهديدية التي تشنها علاقات السلعة لإعادة إنتاج إنسانية، **صناعة الأجنة** (embryo industry). وتتمثل الامتدادات الأخرى (وإن لم تحظ بالرضا في العادة) في **صناعة التراث**، وأيضاً باللعب على فكرة أن يصبح شيء ما مفعماً بالحياة وليس كذلك، **صناعة علاقات العرق**.

لم يلق هذا الميل إلى توسيع استخدام «الصناعة» التقدير في



بعض الاستعمالات الاشتقاقية للمصطلح. فصور مثل **العلاقات الصناعية** وحتى **التصنيع** (industrialization) إما اندثرت أو جوبهت بمفاهيم مختلفة اختلافاً متميزاً. على سبيل المثال، كتب أحد دارسي العلاقات الصناعية الرئيسين، عام 1975، عن موضوع أن أغلب الخبراء يعتبرون أن «من الواضح بذاته عملياً» أن يركزوا انتباههم على نشاطات المقايضة الجمعية للاتحادات التجارية (Hyman, 1975: 9). أما اليوم، وجزئياً بسبب تدهور نزعة الاتحادات التجارية، وجزئياً كنتيجة لهجوم أيديولوجي أوسع نطاقاً، لم يعد حتى الخبراء أنفسهم يوجدون في العادة في الشركات أو الأقسام الجامعية للعلاقات الصناعية. فهم يسكنون الآن في أقسام إدارة الموارد الإنسانية. وأتاحت العلاقات الصناعية المجال لعلاقات المستخدَمين. وعند العناية بهذا، لم تعد أغلب الصحف تمتلك صحفيين متخصصين بالعلاقات الصناعية، بل صحفيين يغطون علاقات المستخدَمين.

اتخذ «التصنيع» استعمالاً متسعاً بالإحالة إلى المجتمعات التي بدأت مؤخراً تطوراً اقتصادياً مهماً. وغالباً ما يشار إلى البرازيل وكوريا الجنوبية وتايوان وسنغافورة جميعاً باعتبارها «**بلداناً تصنيعية حديثة**» (NIC). في المقابل، صار يُعارَض «**التصنيع**» الآن في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة بمصطلح آخر هو «**نزع التصنيع**» (deindustrialization). ويدل هذا على عكس الميل الذي حدث مع **الثورة الصناعية**. عام 1978 قيل عن هذا المصطلح الجديد: «نزع التصنيع»، إنه «تطفل على أدب [الاقتصاد الأخصائي] ولذلك فهو يتحاشى رسم الدخول إلى تعريف محدد» (Blackaby, 1978: 1). وعلى العموم، فقد صار يدل على تدهور في التشغيل في صناعة المعامل (وليس في المردود، الذي يستمر متنامياً على العموم). وهكذا فهو يقترن بفكرة **المجتمع مابعد الصناعي** (postindustrial) - أي المجتمع الذي يتحقق عن طريق تحول قوة العمل من الزراعة إلى الصناعة، ثم من الصناعة إلى الخدمات، إذا تابعنا وجهة نظر المدافع

الحديث الأول عنه، دانيال بل (Bell, 1974)، مع انبثاق مجتمع معرفة جديد.

كما كان يعرف بل نفسه، فإن مصطلح «مابعد الصناعي» كان قد ظهر قبل ذلك بكثير. إذ يمكن العثور عليه لأول مرة في أعمال آرثر ج. بينتي، الذي كان اشتراكياً نقابياً ومن أتباع جون راسكين ووليام موريس، ودعا في بواكير القرن العشرين بالعودة إلى مجتمع صنائعي لامركزي يعتمد على الورش الصغيرة (Penty, 1917)، استشهد به (Bell, 1974: 37). واستمر في الظهور في أواخر القرن العشرين، لكنه في أحدث صورة له لا يشترك بالكثير مع مغامرة بل الخاصة «في الكهانة الاجتماعية». تستند الصورة الأحدث له إلى الافتراض بأن التاريخ في صيرورته يتقدم خطوة أبعد من الخطوة التي واجهها بل ـ من تدهور التشغيل في الزراعة، إلى التدهور في صناعة المعامل، ثم إلى التدهور في الخدمات ـ ومع عدم وجود تنمية جديدة لإصلاح هذه الخسارة المفترضة ـ إلى نهاية العمل (Rifkin, 1995). والحقيقة أن فكرة نهاية العمل غالباً ما تطرح دون إيلاء اعتبار كبير للدليل. وقد حظيت ببعض الاستحسان نتيجة البطالة التي أعقبت نهاية انتعاش مابعد الحرب وغيرت فكرة التشغيل الكامل؛ ومن اختفاء كثير من الوظائف في مجال صناعة المعامل بالتحديد في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة؛ ومن المخاوف المتصلة بالقوى التجديدية للأنظمة الاقتصادية الغربية بوجه ثورة تكنولوجيا المعلومات والعولمة. وبالذات فإن «إعادة هندسة» المؤسسات كانت تعني فقداناً واضحاً وواسع النطاق للوظائف، مما جعل العمل يبدو، ولاسيما عند بعض الشراح الأميركيين، وكأنه يشرف حقاً على نهايته (أو سيتدهور في الولايات المتحدة [Greider, 1997]، وكان هذا يعني الشيء نفسه عند كثيرين).

خلال الثلاثين سنة الماضية، ابتكر مستشارو الإدارة والشركات معجماً جديداً كاملاً للرطانة الإدارية للتمويه على أفعالهم ولإيقاف

المخاوف الواسعة من فقدان الوظائف ـ فصار التنصل من عقد عمل معين يسمى «التعاقد الخارجي» (outsourcing)، وزوال مستويات الإدارة يسمى «نزع التراتب» (delayering)، وإيقاف الوظائف يسمى «التقليص» (downsizing) (Donkin, 2001: 249). وبمعزل عن الخوف المتنامي من فقدان الوظائف، فقد ظهر مفكرون يوتوبيون جدد، هم من يطلق عليهم اسم **اليوتوبيين مابعد الصناعيين** (Frankel, 19987). يدعي أندريه غورز، مثلاً، أننا يجب ألا نحارب ضد تدمير العمل، بل نجهد ضد تأبيد أيديولوجيا العمل كمصدر للحقوق. وهو يتطلع إلى وجود دخل مضمون للجميع، ويرى حدوث نقلة تتخطى المجتمع القائم على الأجر وتؤذن بحرية جديدة (Gorz, 1999). وبالمزاج نفسه، دعا آخرون إلى مجتمع لا يُسمح فيه للناس بأن يتضوروا جوعاً حتى الموت، أو أن يستعبدهم الإدمان على العمل باستمرار. يُدَّعى أن تقليص ساعات العمل، في مثل هذا المجتمع، عند الجميع يمكن أن يتيح حقبة جديدة من «مابعد العمل» (postwork)، يكرَّس فيها وقت أطول للعمل المدني، وسوف تصبح ديمقراطية المشاركة الجذرية إمكاناً حقيقياً (Aronowitz and Cutler, 1998; Bowring, 1999). في مثل هذا العالم ـ وإن كان مجرد احتمال بعيد ـ سيكون هناك متسع كاف للناس لكي يكونوا صنّاعاً كادحين، ولكن من غير المرجح أن يكشفوا عن هذه الفضيلة بالإحالة إلى الصناعة وحدها.

ثيو نيكولز

انظر أيضاً: **الإدارة، الرأسمالية، السلعة، العمل.**

الصورة (Image)

يمكن رسم المسار التاريخي **للصورة** جزئياً بمتابعة الانتقال من المعنى الأصلي في **معجم أكسفورد الإنجليزي** عن «محاكاة بشكل

ص

صلب، كتمثال أو رسمة» إلى نطاق واسع من الصور الظاهرية المفرغة من المادة التي تهيمن على الجزء الأكبر من التجربة المعاصرة. غير أن المرونة القديمة والتغاير الدلالي «للصورة» مهم أيضاً، كما يتضح من المعاني الأولية في **معجم أكسفورد الإنجليزي**: «محاكاة، نسخة، وجه شبه، تمثال، خاطر، فكرة، مشابهة، ظل».

توحي هذه التعددية ببعض الطرق التي كانت توسم فيها «الصورة» منذ مطلع القرن السادس عشر بغموض أساسي في دلالتها الموازية على التخيل البصري والكتابي والإدراكي والنفسي واللفظي. ومن الواضح أن هذه الانفصالات تستمر حتى الوقت الحاضر، ولكنها أُحيطت بالإشكالية في ما بعد خلال النصف الثاني من القرن العشرين بابتعاد الكلمة المتزايد عن علاقتها القديمة بمشكلات التمثيل. ولكثير من المعاني السائدة والآثار التي تقترن بالصورة أصولها في حداثة منتصف القرن التاسع عشر. غير أن تلك الأصول أقل علاقة بتقنيات إعادة الإنتاج (كالتصوير، مثلاً) عما هي في انبثاق  مطالب مؤسساتية جديدة ومقتضيات اجتماعية اختلطت عبرها أنواع كثيرة من الصور بالشبكات الاقتصادية المهيمنة وتصنيع الإنتاج الثقافي. فقد كان للتحديث الرأسمالي نتائج كبرى متعددة: وتمثلت إحدى هذه النتائج في تهميش معنى الصورة كشيء داخلي، أو نتاج عقلي، أو من خلق الفرد. والانتقاص الجارف وتعطيل قدرة الإنسان على توليد صوره الخاصة (أو خياله) هو جزء لا يتجزأ من صعود الصور الخارجية المصنَّعة أصلاً التي مابرحت تزداد في التحول إلى مادة خام بلا شخصية في الحياة النفسية، وصارت تهيمن على الشروط الصورية لما يسمى **بالصور العقلية**. وتنطوي هيمنة **صناعات الصورة** العالمية على إلغاء **للصورة الرؤيوية**. وفي الوقت نفسه، تقلصت بوضوح الفاعلية الثقافية **للصورة اللفظية** في الممارسات الأدبية، بالإضافة إلى تفريغ أشمل للغة من القوة ومن ممكناتها الاتصالية. وتقدم تقنيات الاتصال القوية صوراً هجينة، تشكل فيها

الوحدات الرؤيوية واللفظية نسيجاً كلياً للخيال، يعمل في وقت واحد في داخل هذه الأنظمة وعلى حافاتها. وفي سياق الأنظمة الإلكترونية المتنامية، اعتبر كثير من التمييزات الفاعلة (من لسنغ حتى نيلسون غودمان) بين البنية البلاغية للغة والصورة، أو الكلمات والرسوم، مغلوطاً أو مهجوراً.

ولعل من المضلل الإفراط في التأكيد على الانتقال من ممارسات تشكيل الصورة القائمة على المماثلة إلى الممارسات الرقمية، فبالنسبة إلى العدد الهائل من **وظائف الصورة** في الوقت الحاضر، تتناقص من الناحية الثقافية أهمية ما إذا كانت الصورة مولَّدة عن طريق الحاسوب أو مأخوذة بآلة التصوير؛ ما يهم هو أن تتناغم مع الأنظمة المهيمنة في التلاعب، وإمكان القلب، والتدوير، والحفظ وقابلية الاسترجاع. ونموذج الصورة كنوع من قالب العملة، يسمح بتكرار لانهائي للصورة نفسها، أصبح قاصراً منذ نهاية القرن التاسع عشر. إذ أتاح التصوير الفوري عند إيتين ـ جول ماريه وإيدويرد مويبرج تفريقاً جديداً للتكامل التقليدي أو الاكتفاء الذاتي للصورة كقالب، وهيأ الطريق لإضمامة من الصور المتحركة، الفيلمية، التلفزيونية يمكنها أن تشتغل على ما سمّاه أندريه بازين «تشكيلات الصور في الزمن» (Bazin, 1971: 24)، وبذلك حقق الرغبة التي كان يحن فيها جيمس جويس إلى الصورة بوصفها «ركوداً صامتاً مستنيراً» (Joyce, 1914: 213).

وربما لا يكون من المصادفة أن عمل ماريه، على الخصوص، قد دشن نشراً للصورة داخل استراتيجيات مؤسساتية للإدارة والسيطرة الإنسانية، تستمر بلا توقف حتى الآن. تكبّر الصورة المعرفة بوظائف الأفراد الإنسانيين كموضوعات للتقنيات الطبية أو تقنيات المراقبة من خلال عمليات التصنيف، والتحديد، والتلازم. وتطرح التقنيات البيولوجية في إعادة الإنتاج والهندسة الجينية الإمكانات العملية

للصورة الجينية، أي شيفرة على شكل صورة، تستقل في وجودها عن هوية الفرد وأخلاقيته، متخطية مفردات عتاب شكسبير في السونيتة الثالثة: «تذوي صورتك الفريدة النحيلة معك» (أواخر القرن السادس عشر).

رغم أن المصدر الإنجليزي **تصوير** (to image) (بارتباطه الاشتقاقي بالمحاكاة) مازال قيد الاستعمال منذ القرن الرابع عشر، فإن **تقنيات التصوير** المراوغة في أواخر القرن العشرين تنطوي على شيء ما منقطع انقطاعاً جذرياً: وهو الصورة بوصفها حقلاً للإبداع يستخلص من القيمة (على شكل معلومات). وليست الصورة المعاصرة وحدها تبقي على المحور المألوف الجديد للزمن بل إنها توجد أيضاً كجزء من متوالية حقيقية لا تنتهي عن إمكانيات تقنية (للتقوية والتحليل)، تستخلص فيها حصراً قابليات «التصوير» المعلومات من الصور أو تولد الصور من المعلومات والمعطيات الكمية. وكلما زادت الطرق التي يمكن فيها «تصوير» الشيء، زاد الشيء في إمكان تعرضه للتوقع والتدوير، وأصبح التصوير مرادفاً لأنظمة إنتاج المعرفة. فالصورة هي سلعة وموقع للإبداع في الوقت نفسه، يمكن استهلاكها والعمل عليها في دورة واحدة كمادة خام ونتاج قابل للاستهلاك. وبطرق مماثلة، يحدد الحس الطاغي بالطواعية غير المحدودة للصورة السمات الأساسية للوسيلة المعاصرة والذاتية: فلكل شيء أو لكل شخص صورة تشكل هويته، وهي موضع تعديل ذاتي متواصل وإعادة تشكيل لا ينقطع. وهكذا فإن المصطلحات المماثلة في **الصورة العامة، وخبير الصور، وإعادة تكوين الصورة**، تحدد وسطاً تكون الصورة فيه قشرة خارجية وجوهراً داخلياً معاً. وعلى نحو مبهم يستمر التشكك الأفلاطوني بالصورة، لكنه يتواصل في ثقافة لا يكون فيها شيء ذا معنى وراء السطح الواهي أو الشاشة أو بمعزل عنهما.

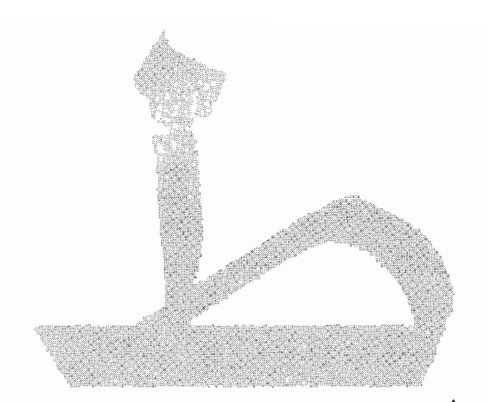


شهد النصف الثاني من القرن العشرين مختلف أنواع الاستجابات المتشككة بعمق بالمركزية الثقافية للصور، بدءاً من وليام س. بورو (حيث الصورة فايروس ومخدرة Burroughs, W.S. ([1964]) إلى جان **بودريار** (حيث الصورة خيال لا عمق له Baudrillard, J., [1984])) وعلى النقيض من هذه النزعة التشاؤمية والكلبية، تهتم بعض القضايا المفتاحية بالمدى الذي يمكن أن تشارك فيه الصور وضع الصورة في ممارسات المقاومة، أي إلى أي مدى يمكن أن توجد سياسات وممارسات مضادة للصورة متميزة عن منطق السلعية، والمعلومات المشفرة أداتياً. وقد أفضى الفشل في محاولات بواكير القرن العشرين لبناء **سياسات الصورة** (على سبيل المثال، أفلام سيرجي إيزنشتاين والسريالية) إلى استراتيجيات مختلفة ولكنها توفق بين الاستملاك والأمل المشكوك فيه إلى أن الشيفرات المهيمنة يمكن أن تنقلب ضد نفسها. وظهر مؤخراً اقتراح بأن العلاقات الإبداعية بين الحقل العالمي للصور والأخيلة الاجتماعية الجديدة يختلطان، كما هو الحال على سبيل المثال، في إصرار أرجون أبادوري على أن الصور هي أساس بث القوة في «الخيال بوصفه ممارسة اجتماعية» وهي مواد خام «لمشاهد الإيحاءات الجمعية المشيّدة» (Appadurai, 1996: 31).

ص

جوناثان كراري

انظر أيضاً: **الافتراضي، التمثيل، العلامة، المشهد.**



ـ ط ـ

ط

الطبقة (Class)

في أكثر معاني الكلمة شيوعاً وتداولاً، تشير **الطبقة** إلى «تقسيم أو نظام. . . أو رتبة أو درجة اجتماعية» كما تشيع في عبارات مثل «الطبقات العليا والوسطى والدنيا». على أن تقسيمات فجة كهذه، عند المتأثرين بالتمايز الطبقي، عرضة لتصفية لا نهاية لها. فكل مكوّن يمكن تقسيمه تقسيماً فرعياً، ليكشف عن مواقع مثل الوسط الأعلى، أو أوسط الوسط الأعلى، وغير ذلك. والمعروف على نطاق واسع أن المجتمع البريطاني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان مهووساً على نحو خاص بهذه التدقيقات والتصنيفات للطبقة بهذا المعنى، وهذا ما انعكس في روايات جين أوستن، على سبيل المثال (Austen, 1996 [1813]). غير أن وصف أي شيء بأنه «عامي» (common) يعني مباشرة المجازفة بالانتقاص منه باعتباره ينتمي إلى الطبقات الدنيا (غير المتحضرة وغير المثقفة).

احتل هذا المعنى للطبقة ـ بوصفها تنظيماً اجتماعياً يتداخل بالامتياز والمراعاة ـ موقع الصميم في كثير من المناظرات في بريطانيا حول **المنظومة الطبقية** وكيفية التغلب عليها. وقد أُضفي عليه الطابع المؤسساتي في الأنظمة السياسية (دار اللوردات والملكية المتشبثة بديمقراطية برلمانية)، وفي أنظمة التعليم (التشبث بالتعليم الخاص

وخطوطه الأثيرة في الجامعات والتوظيف)، وفي مختلف صنوف الصور الثقافية والاجتماعية. فقد كانت النخبوية، والامتياز، والانتفاع الموروث، والشمم النقاط البؤرية الدائمة في الصراع والحراك الاجتماعيين ـ رغم أن بعضهم يدعو إلى عدم إلحاق ضرر كبير ببنى التفاوت الضمنية للموارد المادية. تستمر فكرة التمايز الطبقي في تنوع التقويمات الاجتماعية للناس والأشياء ـ مثل الانتماء إلى طبقة المتأنقين، وتستمر معها التمييزات بين الطبقات المختلفة في السفر في الطائرات والزوارق والقطارات وغير ذلك. وهذا المعنى للمنظومة الطبقية التي تحظى بالامتياز والمراعاة هو الذي يثار في الدعوى القائلة إن الولايات المتحدة هي **مجتمع بلا طبقات**. مع ذلك قد تكون هناك معانٍ أخرى «للطبقة» ترتبط بالتوزيع المتفاوت للثروة والدخل والسلطة ذات صلة بفهم الولايات المتحدة ومجتمعات أخرى.

بالطبع هناك اختيارات معقدة للكلمات عند وصف نظم طبقيةٍ كهذه. إذ تكون الطبقات العليا في بعض الأحيان «الأرستقَراطية» (التي جُبِلت على الحكم بسلطة طبيعية). وأحياناً تكون الطبقات الوسطى «البورجوازية»، المنخرطة في التجارة والأعمال (التي تسيطر على تكاثرها عقلياً وتستسلم للملذات). وأحياناً تكون الطبقات الدنيا الطبقات العاملة، أي «النظم الدنيا»، أو الطبقات المكافحة، أو الطبقات الخطيرة المشرفة على الهلاك (التي تقتصر وظيفتها على التكاثر وحسب). وتتداخل قضايا كهذه في الرتبة والامتياز مع مقاربات اجتماعية أخرى للطبقة. تميل هذه الآراء إلى اتباع عالِم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (Weber, 1970a) في معاملته الطبقات باعتبارها تتميز بمواقع الاستفادة وعدم الاستفادة نسبياً في ما يتعلق بالثروة والدخل (الذي يتحدد إلى حد كبير بموقع سوق العمل). هنا أيضاً تكون الطبقات إجراءات تراتبية تمتاز بالحراك ضمناً. فالمواقع قد تغيرها الاستراتيجيات الجمعية في سوق العمل، مثلاً (من خلال

الجمعيات الحرفية أو الاتحادات التجارية). وتؤثر الطبقات في فرص حياة الأفراد، واحتمالات الحراك الاجتماعي والوظيفي، وفي الوصول إلى المواقع التعليمية وتحقيق الإنجازات فيها، وفي المرض والضمور. وهي أيضاً تشكل تجارب الأفراد، محدثة إمكان وجود وعي طبقي (متماسك قليلاً أو كثيراً). ترتبط الطبقات، بهذا المعنى عند فيبر، ولكنها لا تتماهى، بالتنظيم السياسي (أي «الحزب») والموقع الاجتماعي (المنزلة)، ويمكن لكليهما أن تشكله عمليات «غير اقتصادية». وقد استكشف علم الاجتماع الأوروبي في النصف الثاني من القرن العشرين وناقش أبعاد **التفاوت الطبقي** وبواعثه الحركية بهذا المعنى.

هذه النظرة **للطبقة بوصفها موقعاً من السوق** كانت باستمرار تتناقض مع النظرة الماركسية **للطبقة بوصفها علائقية.** فالطبقات، هنا، تشكل مبادئ المجتمع، وتتكوّن هي نفسها عن طريق نمط الإنتاج. ففي التحليل الماركسي، تنطوي وسائل إنتاج الحياة المادية على علاقات اجتماعية للإنتاج، تنطوي (تاريخياً) على تقسيمات بين الطبقات. في نمط الإنتاج الرأسمالي، ينقسم المجتمع بين من يمتلكون وسائل الإنتاج (مالكي رأس المال، أي **الطبقة الرأسمالية،** أو البورجوازية أو **الطبقة الحاكمة**) ومن يضطرون إلى بيع عملهم (للرأسماليين) لكي يظلوا على قيد الحياة (وهم البروليتاريا أو الطبقة العاملة). وتقتضي مصالح الطبقة الرأسمالية (مراكمة الأرباح) إخضاع الطبقة العاملة ـ في عملية العمل، وفي الترتيبات الاجتماعية، وفي المؤسسات السياسية. أما مصالح الطبقة العاملة فتكمن في مقاومة سلطة رأس المال عن طريق التنظيم الجمعي وتحقيق الإطاحة أو التعالي بالرأسمالية عند الانتقال إلى مجتمع اشتراكي (لاطبقي) .(Marx and Engels, 1973 [1848])



رغم أن هذا التحليل يؤكد الطبقتين الكبيرتين في المجتمع

الرأسمالي، فإن التحليلات الماركسية تمتد إلى أبعد من هذا بكثير. فهي تهتم بالعلاقات الطبقية لأنماط أخرى من الإنتاج (على سبيل المثال: الآسيوي، والإقطاعي، والاشتراكي)، وبالعلاقات الطبقية المتحولة التي يتم إنتاجها داخل المجتمعات التي يوجد فيها أكثر من نمط إنتاج واحد (على سبيل المثال: استمرار الطبقات الإقطاعية ـ من ملاك الأراضي والفلاحين ـ داخل المجتمعات الرأسمالية). فهي تتجه نحو المواقع الطبقية المتناقضة أو بين فرجتي البورجوازية والبروليتاريا ـ أي الطبقات الوسطى التي مثلت مشكلة شائكة للتحليل والسياسة الماركسيين. وهي تتفحص العلاقات الطبقية المعقدة للإمبريالية ـ ذات رأس المال المحلي (الكومبرادوري) المتحالف مع رأس المال الدولي ضد البروليتاريا والفلاحين المحليين.

هكذا تحتل الطبقة البؤرة المركزية التي يرى الماركسيون منها المجتمعات، **فالمواقع** الطبقية تنتج مصالح طبقية واحتمال وجود وعي طبقي؛ وتنتج العلاقات المتضاربة بين الطبقات (أي الصراع على انتزاع فائض القيمة من العمل) **الصراع الطبقي**. ويتم إدخال الأيديولوجيات، والأنظمة القضائية والسياسية، وأجهزة الدولة، والتشكيلات الثقافية في عمليات الصراع الطبقي ـ إما كوسيلة من الطبقة الحاكمة للاستمرار في الحكم، أو كموقع للصراع والتنافس.

ليس من المثير أن انشقاقات وصراعاتٍ اجتماعيةً أخرى صار يُتَّجه إلى إخضاعها إلى هذه البؤرة المركزية. فالصراعات حول الجنس والتشكيلات العرقية، على سبيل المثال، صارت تعامَل كمظاهر ثانوية للصراع الطبقي (وظيفية بالنسبة إلى الرأسمالية) أو كانحرافات لازمة عن «الشأن الواقعي» في الصراع الطبقي. وقد أفضى هذا إلى تحديات من نطاق منظورات ومنطلقات غالباً (وعلى نحو مفرط في الثقة) ما تُختَزل تحت عنوان «سياسات الاختلاف». وتقترح مثل هذه المحاججات التي تثار حول الهوية الاجتماعية المفترضة للطبقة (مثل: البيض، الذكور، الأقوياء البنية، العمال)

شبكة أكثر تعقيداً من العلاقات والهويات وصور التمثيل (Gibson-Graham, Resnick and Wolff, 2000). ومع نهاية القرن العشرين، ظهر عدد من الاتجاهات المتناقضة. فانهيار «الاشتراكية الموجودة فعلاً» في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية جعل النظرة الماركسية للطبقة تبدو فائضة عن الحاجة، فالطبقات العاملة في العالم لن تتحد أبداً، ولن ترمي بقيودها، ولن تبني مجتمعاً لاطبقياً بحق. وفي الوقت نفسه بدا أن الانتشار الكوني للرأسمالية صار يبرهن على أن النظرات الماركسية عن السمة الحركية والميول التشميلية للرأسمالية ربما تنطوي على بعض القيمة. وبدا لبعضهم أن الطبقة تجازف بالاختفاء كمقولة تحليلية وسياسية ـ حين تتعمق التفاوتات في عمليات إعادة البناء الاقتصادي الكوني. وقد بدا الظهور المقترن بالنزعة الليبرالية الجديدة وكأنه البداية **لحرب طبقية** جديدة: أي سياسة مصممة على انتزاع سلطة رأس المال، وعلى إرباك العمل وإخضاعه عبر العالم، وعلى تعميق التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية.

ط

ربما تكون أكثر الإطلالات إرباكاً للطبقة قد حصلت في الثمانينيات من القرن الماضي في الولايات المتحدة. فقد اكتشف الشراح المحافظون ـ في أكثر المجتمعات اللاطبقية ثقة بالذات ـ أنه لم يكن ينطوي على طبقات، بل على جموع من الطبقة الدنيا (underclass)، من الفقراء المتبلدين، الكسالى، العاطلين، المجرمين، غير المتحضرين، شبه المنعزلين. ويظل المفهوم جارياً في الخطابات الشعبية والسياسية، في الأغلب لكي يصوغ النظرة القائلة بأن الرفاهية المفرطة في كرمها قد «أفرخت» هذه السلالات المنحلة، الخطيرة، التي هي في العادة طفيلية ومنعزلة على ذاتها. وحتى لو لم يتمكن الماركسيون ونقادهم من العمل على كيفية إجراء بحث قسري حول الكيفية التي ينبغي أن تصاغ بها الطبقة مع الجنس والتشكيل العرقي، فإن المحافظين سيفعلون ذلك بالتأكيد (Goode and Maskovsky, 2001).

لكل هذه الأسباب (وغيرها)، تستمر الطبقة تلازم تشكيلات الرأسمالية. ورغم المحاولات المتكررة في التجرد عن الطبقة وتطبيع التفاوتات، فإن الانتباه يعود إليها. فهي تمفصل شيئاً ما متميزاً بخصوص تجربة التفاوت واحتمال وجود تنظيم جمعي (من جانبي كلٍّ من رأس المال والعمل). وفي حين أن البواعث الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للرأسمالية تنتج، وتظل تنتج، وتضفي الشرعية على التفاوتات في الثروة والدخل وفرص الحياة والسلطة، فإن الحديث سيعود إلى الطبقة. أحياناً ستستخدم لكي تشير إلى أكثر من مجرد فجوة بين الأغنياء والفقراء. وأحياناً ستستخدم لتحدي تركز السلطة والأفضلية؛ وأحياناً ستستخدم لرأب الصدع بين الفقراء والمنبوذين والمضطهدين ضد قوة رأس المال (ومالكيه وممثليه). وفي الأغلب فإنها ستستخدم لكي توجز «المجتمع اللاطبقي» المتخيل والمرغوب (بكل معانيه المختلفة). ولكن لا يمكن تخيل رأسمالية من دون طبقاتها، ومن دون حديثها عن الطبقات.

جون كلارك ط

انظر أيضاً: **الرأسمالية، المساواة، النخبة.**

الطبيعة (Nature)

قدَّر رايموند وليامز (Williams, R., 1983: 219) أن **الطبيعة** «ربما تكون أعقد كلمة في اللغة الإنجليزية»، وأن هناك «قدراً استثنائياً من التاريخ الإنساني» (Williams, R., 1980: 219) متضمناً في هذا المصطلح. وتابع تطور الصيغة الوصفية (**طبيعي**) إلى اسم مستقل، باعتباره صورة مختزلة من العبارة اللاتينية (rerum naturum): (**طبيعة الأشياء**). في هذا الاستعمال الأولي (القرن الثالث عشر) كانت «الطبيعة» تشير إلى خاصية جوهرية أو سمة داخلية للشيء. **تكمن** القوة في هذا المعنى «للطبيعة» و«الطبيعي» من حيث إنه **داخلي،**

وأصولي، وكلي، و/أو ضروري، في نسبة الثبات لها، مع تضمين السكونية. وفي بواكير القرن الحادي والعشرين مازال هذا المعنى هو المعنى الأعم وربما الأكثر بقاءً لهذين المصطلحين. ويرتبط به ارتباطاً وثيقاً المعنى المعاصر «للطبيعي» الذي يدل على «المناسب» أو «الموافق»، الذي غالباً ما يقابل بما يعد اصطناعياً أو متكلفاً و/أو غير مناسب.

تطور الاستعمال المعمم «للطبيعة» منذ القرن الرابع عشر في أوروبا إلى إشارة إلى «القوة الداخلية التي توجّه العالم» (أحياناً بما يشمل الكائنات الإنسانية) (Williams, R., 1980: 219). ويستمر معنى الطبيعة أو «**الطبيعة الكبرى**» بوصفها قوة مهيمنة وموجهة حتى بواكير القرن الحادي والعشرين. مع ذلك، طرأت تغيرات مهمة على الاستعارات والنماذج التي اقترنت بها. ومنذ القرن الرابع عشر في الغرب، تمَّ تشخيص الطبيعة وتصويرها وكأنها تعمل، بدورها، كإلهة، وسلطة سماوية، ومدافع ملكي دستوري (في القرن الثامن عشر) ومولدة (في أواخر القرن التاسع عشر) (Williams, R., 1976).



منذ القرن السادس عشر صار مصطلح «الطبيعة» يدل أيضاً على العالم المادي. ومن الناحية التقليدية، يدل استعمالها البسيط بوضوح على المادة كلها التي توجد في العالم من دون تدخل القوى أو الفعاليات الإنسانية. وبهذا المعنى، تتميز العمليات الإنسانية عن **القوى الطبيعية**. و«الثقافة» هي المصطلح الذي يشير في العادة إلى الفعالية والمنتوجات والإنجازات الإنسانية. وغالباً ما توضع الخلافات التي تنشأ حول القوة النسبية وأهمية الفعالية الإنسانية وإمكان التغير والتحويل بصفتها **الطبيعة مقابل الثقافة** أو **الطبيعة مقابل التنشئة**. ومنذ القرن السادس عشر، صار يعبَّر عن الطموح الإنساني بألفاظ الرغبة في التعالي على الطبيعة. ويتصل بهذا الطموح النموذج الباقي في العالم الغربي عن تجنيس الثقافة كذكر والطبيعة كمؤنث (De

Beauvoir, 1973). ويمثل تشخيص **الطبيعة الأم** التعبير الأبقى عن هذا النموذج.

منذ أواخر القرن التاسع عشر في العالم الغربي، قدَّمت النظرية الارتقائية، كما صاغها في الأساس تشارلز داروين (1859)، إطاراً مؤثراً لفهم عمليات الطبيعة (وإن كانت هذه النظرية قد رفضها الأصوليون المسيحيون في أميركا الشمالية وجماعات أخرى). كان انتباه داروين ينصب على التكاثر وإعادة الإنتاج. وقد أدرج مختلف تجليات الطبيعة تحت المبدأ القوي عن **الانتقاء الطبيعي**: أي الفكرة التي تقول إن تطور الأنواع يجري على مدى فترات طويلة من الزمن، وعبر التخلص من السمات التي تحول دون بقائها. رسم داروين خلال تصويره المفصل للدليل على عمليات هذا المبدأ صورة معقدة لقوى الطبيعة الإبداعية المميزة. ورغم ذلك، طوَّر أفكاره عن الانتقاء الطبيعي بالإحالة إلى فعاليات المربين التوليديين والرأسماليين الزراعيين الأوائل. فضلاً عن هذا، فإن نظرة داروين للطبيعة بوصفها عالماً مستقلاً بذاته على نحو جلي عكست كثيراً من سمات الرأسمالية الصناعية، ولاسيما تنافسيتها (Young, 1985). وهكذا كان داروين حين يصور **عمليات الطبيعة**، فإنه يتطلع وربما كان واقعاً تحت تأثير الرأسمالية الصناعية. ورغم ذلك، فقد جعل إصراره على كون نماذج الطبيعة متميزة وتصميمه على تحاشي الروابط السياسية من صورته عن الطبيعة المستقلة صورة مؤثرة وتحظى بالموثوقية إلى حد كبير.

عدَّلت الداروينية الاجتماعية، التي ظهرت أولاً في بريطانيا والولايات المتحدة في سبعينيات القرن التاسع عشر وتم إحياؤها في سبعينيات القرن العشرين، النظرية الارتقائية وطبَّقتْها على تحليل الحياة الاجتماعية والسياسية. وهي مقتنعة أن البيولوجيا الإنسانية تكمن في صراع اجتماعي تنافسي لا فكاك منه من أجل الوجود. ومنذ سبعينيات القرن العشرين، كان هناك ثلاثة تحريكات رئيسة

لأفكار الطبيعة في **النظريات التطبيعية** المهيمنة، التي تقدم تفسيرات شاملة للسلوك الإنساني والحياة الاجتماعية. منذ أواسط السبعينيات، قُدِّم علم الأحياء الاجتماعي (socio-biology) «كتركيب جديد» (Wilson, E. O. 1975): أي إطار تطبيعي يضم كل شيء. وقد ادعى أن كل ناحية من نواحي السلوك البشري تستقي من عملية الارتقاء الطبيعي، كانت ترتبط بدافع عام للتكاثر. ومع نهاية القرن العشرين، ازدهرت الداروينية الاجتماعية مرة أخرى، في ما وُصف بأنه «طفرة جديدة»، بتوجيه أكثر فردانية، بلبوس علم النفس التطوري. يدعي هذا الأخير أنه «يفسر جميع نواحي السلوك الإنساني، ومن ثم الثقافة والمجتمع، على أساس سمات مشتركة للطبيعة الإنسانية تجد صيغتها الارتقائية النهائية خلال طفولة نوعنا البشري» (Rose and Rose, 2000:1). وأخيراً، في أواخر القرن العشرين وبواكير القرن الحادي والعشرين، توافقت المطامح والتوقعات المقترنة بعلم الجينوم المنبثق عن تلك التوقعات التي اقترنت بجميع الأطر التطبيعية السابقة. وينبثق عن علم الجينوم ادعاءات بأنه يستطيع أن يفسر عدداً كبيراً من الأوضاع الإنسانية، لا يقتصر على جميع الأمراض وحسب، بل يشمل أيضاً مختلف نماذج السلوك والميول، بما فيها العنف والمثلية الجنسية.

ط

هناك تقاطعات بلاغية قوية بين الداروينية الاجتماعية، وعلم الأحياء الاجتماعي، وعلم النفس التطوري، والامتدادات الاجتماعية الأخيرة لعلم الجينوم. فضلاً عن هذا فهناك دافع اختزالي مشترك لهذه النظريات المؤثرة يكمن في الاعتقاد بأن الظواهر المعقدة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية يمكن جعلها قابلة للاستيعاب بالإحالة إلى عملية **قوة طبيعية** مفردة، أو عملية (كالانتقاء الطبيعي، مثلاً) أو **بنية طبيعية** مفردة (كالجينات، مثلاً). وقد احتج النقاد على التبسيطات والجبرية المتضمنة في مثل هذه **التطبيعات** والنظرة الاجتماعية المحافظة التي تستند إليها. يكتفي أولئك الذين يعارضون التطبيع

الجيني بمضمون إضافي: فعلم الجينوم تلازمه مطامح واضحة بالهندسة الوراثية، التي لا تعد بتحديد الهوية وحسب، بل بتغيير الجينات الإشكالية ومحوها. وخلافاً لسابقاتها، فإن هذه النظرية التطبيعية للعالم الاجتماعي تنطوي على إمكان تحويلي وربما تحسيني للنسل، يجعل منها أكثر قوة وأكثر تهديداً أيضاً من سابقاتها.

وحين انبثقت النظريات التطبيعية الكبرى في أواخر القرن العشرين، حصلت أيضاً استكشافات لاستعمال معمم لمصطلحي «الطبيعة» و«الطبيعي». وشملت هذه الاستكشافات تحليل الكيفية التي أصبحت بها سمات معينة تظهر داخلية وكلية وضرورية. وتحديد الأبعاد الأيديولوجية لما يبدو سمات طبيعية (بما فيها تلك التي تقترن «بالعنصر» والجنس) كان طوراً واحداً في هذه العملية. وغذّت هذه التغيرات الحقوقُ المدنيةُ والحركات الاجتماعية في أواخر القرن العشرين التي هاجمت التفاوتات المقترنة بأفكار **الفروق الطبيعية** (ولاسيما ما يقترن منها «بالعنصر» والعرقية والجنسية). وفي بعض الأنحاء، عزز هذا الشكية في توزيع أي خصائص داخلية جوهرية. ومنذ أواخر الثمانينيات من القرن الماضي صار يُعبَّر عن هذا من خلال تقويمات سلبية «للجوهرية» و«تخليد الجوهر» (وهما مصطلحان غالباً ما يستعملان للإشارة إلى هذه الممارسات التطبيعية) (Fuss, 1989). والحقيقة أن انتقاد عملية إضفاء السمات الخاصة باعتبارها سمات طبيعية (أي تحديد عملية تخليد الجوهر وإدانتها) أصبحت ممارسة نقدية خلال التسعينيات من القرن الماضي. ومؤخراً، صارت تتم متابعة العمليات والآليات الاجتماعية التي يجري من خلالها إضفاء الصفة الطبيعية على السمات والخصائص. ويرى بعضهم أن تحديد هذه الآليات والنماذج يقوِّض الدعاوى بوجود **سمات طبيعية** أو **طبائع**، ويقترح بدلاً منها أن هناك ممارسات وعمليات لها **آثار تطبيعية**.

صيغت الحساسيات الغربية الحديثة والتوجهات نحو أفكار

الطبيعة عند صحوة الثورة الصناعية وانتشار الرأسمالية الصناعية من أواخر القرن الثامن عشر إلى بواكير القرن التاسع عشر. وحين غدا الإنتاج أكثر تكنولوجية ويتوجه أكثر نحو التجارة، كان هناك استثمار خيالي لفكرة الطبيعة بوصفها عالماً متميزاً **وبالأشخاص الطبيعيين** (كالفلاحين أو الأطفال، مثلاً) والفضاءات (الطبيعة باعتبارها برِّية)، مما كان يعتبر بكراً لم تمسسْه هذه العمليات. وقد لخّصت الحركة الرومانسية (في أواخر القرن الثامن عشر وبواكير القرن التاسع عشر) وصاغت وأضفت الطابع الجمالي على توسيع الاهتمام بالطبيعة والطبيعي، لكنها لم تكن المظهر الوحيد لهذه الاستجابة المفهومية، والانفعالية، والسياسية للتصنيع.

منذ أواخر القرن العشرين صار يتنامى إحساس عام في العالم الغربي بأن هناك قلة من المناطق ومادة أقل في العالم لم تمسسْها يد التدخل الإنساني والصناعة. وبإزاء الإدراك الذي ساد على نطاق واسع بأن هناك طبيعة أقل، بهذا المعنى، وبضعة عمليات أو قوى لم تمسسها الفعالية الإنسانية، ربما تبدو تسمية «الطبيعي» غير مناسبة أو إشكالية. بهذا المعنى، صار يتزايد الشعور الذاتي منذ أواخر القرن العشرين، وفي بعض الحالات، التكتم على استعمال مصطلحي «الطبيعة» أو «الطبيعي». والحقيقة، لن يكون من المتناقض كثيراً الادعاء، بهذا الخصوص، أن مصطلح «الطبيعة» نفسه قد نُزِعت عنه الصفة الطبيعية.

مع ذلك، من المفارقة أن عدد الغربيين الذين يعودون إلى عالم الإنتاج الصناعي ليحصلوا على **وضعهم الطبيعي** ما برح يتزايد. وكما تلاحظ مارلين سترايثرن (Strathern, 1992: 197)، فإن تسمية «الطبيعي» قد «أسقِطت على المنتوجات كبعد جديد». وبدلاً من النظر إلى المنتجات الصناعية بوصفها نقيضاً **للعمليات والمنتوجات الطبيعية**، ينجذب كثير من المستهلكين المعاصرين إلى المنتوجات المصنَّعة (بما فيها المنتوجات الغذائية ومواد التزيين... إلخ) التي

تقدم الطبيعي باعتباره «بعداً مضافاً». ومن هنا وبرغم التساؤل العقلي عن مصطلح الطبيعة والتطبيع في الغرب، فقد شهدت أواخر القرن العشرين وبواكير القرن الحادي والعشرين تزايداً للاستعمال التجاري للمصطلح. ففي الأسواق المعاصرة، يمثل اللجوء إلى الطبيعي أمراً ملموساً ومدفوع الثمن.

في الوقت نفسه، ومنذ أواخر القرن العشرين أضفى اهتمام واسع النطاق بالتلوث من مختلف الأنواع (جنون البقر، أمراض الحمى القلاعية)، ونضوب المصادر الرئيسة، والمخاطر التي تقترن بالابتكارات العلمية التقنية (الأطعمة المعدَّلة جينياً) صفة المباشرة والملموسية على الدافع إلى فهم الذات الإنسانية في **العالم الطبيعي**. وتمثل حركات البيئة، وعلوم البيئة، وسياسات الخضر تجليات لمثل هذا الاهتمام وتستجيب له. ويعد بعضهم التوسل الصريح بالطبيعة والطبيعي كعالمين متميزين أمراً حاسماً في تناول المشكلات التي برزت إلى الصدارة من خلال هذه القنوات. ويبقى آخرون يتشككون تشككاً عميقاً بهذا، بينما يعود آخرون إلى الطبيعة (والطبيعة الكبرى) في القرن الحادي والعشرين.

ط

في هذه الخلفية، يبرز الانتشار المتأخر لمصطلحي «العضوي» و«البيئة» كبديلين شعبيين لمصطلحي «الطبيعي» و«الطبيعة». ففي أواخر القرن العشرين ظهر «العضوي» كبديل جذاب لمصطلح الطبيعة ليدل على العمليات والمنتوجات المصنعة بالمعنى التقليدي وبمعنى إعادة الإنتاج على السواء (البيض، البذور، التي غالباً ما تكون مصنعة أيضاً)، وتماهى بمستويات محدودة أو صيغ «مناسبة» من الفعالية الإنسانية (رغم أن تحديد هذا يتنوع وغالباً ما يكون غامضاً). وعلى النحو نفسه، صار يحل مصطلح «البيئة» باستمرار محل «الطبيعة» للإشارة إلى «العالم المادي» في الأحاديث الشعبية والعلمية. وخلافاً «للطبيعي» و«الطبيعة»، فإن مصطلحي «العضوي» و«البيئة» لا يؤشران بدقة عالماً متميزاً عن الذات الإنسانية. ويبدو أن هذه

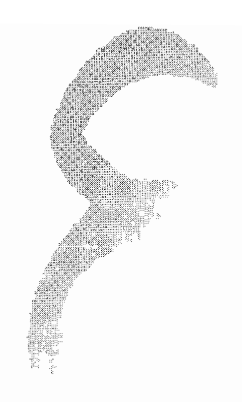
التطورات اللغوية تخاطب الرغبة بلجْم النتاج الطبيعي وتحديده، وهو الدافع الذي مابرح يبثّ القوة في فكرَتي الطبيعة والطبيعي منذ الثورة الصناعية. وبهذا المعنى، يسجلان، دون أن يحلا، التعقيدات التي تستقي وجودها من مكانة الإنسان في الطبيعة.

لقد صيغت الأفكار الحديثة عن الطبيعة والطبيعي مع صحوة الثورة الصناعية واتساع الإنتاج الصناعي في العالم الغربي. وفي هذه الخلفية، كان يشار إلى إعادة الإنتاج (ولاسيما عبر نظرية التطور) باعتبارها العالم المتفوق وتجلياً لعمليات الطبيعة. ويبدو أن هذا الإطار صار يتعرض للتعكير، ويعاد تصويره مؤخراً مع صحوة الصياغة التقنية والتجارية لإعادة الإنتاج. وشهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين صياغة تجارية لجميع صور إعادة الإنتاج ـ النباتي والحيواني والإنساني ـ من البذور إلى الخراف المستنسخة، إلى الأجنة البشرية المخصبة. أضف إلى ذلك، أن التأكيد على المصاعب والعوائق دون إعادة الإنتاج الإنساني التي يفرزها مصطلح «إعادة الإنتاج المساعدة» الذي يدل على عدد كبير من الممارسات التقنية العلمية الأخيرة، يضفي مزيداً من الصعوبة على اعتبار إعادة الإنتاج عالماً طبيعياً متميزاً أو ميداناً للقوى الطبيعية. وإذا كان عالم إعادة الإنتاج لم يعد يلوح كميدان نموذجي للطبيعة عند كثير من الغربيين، فهناك قدر من الخشية والخوف حول هذا التعكير. ومنذ أواخر السبعينيات وولادة أول «طفل أنبوب»، صار الإعلام الشعبي الغربي يولِّد وينشر القصص التي تدور حول مخاطر التلاعب بعمليات إعادة إنتاج الطبيعة. وهذا مثال على القوة المستمرة **لفكرة الطبيعة**: فهي تتخلل العالم الغربي المعاصر وتبثُّ الحياة فيه بطرق لا حصر لها.



مورين ماكنيل

انظر أيضاً: **الإنساني**، **البيولوجيا**، **التطور**، **الجسد**، **الجنسية**، **الجين/ الجيني**.



- ع -

ع

العائلة (Family)

تاريخياً، كانت **العائلة** تدل على جماعة **ترتبط برابطة القرابة**، ومثل جميع التحديدات الدالة على صلة القربى، **على** طريقة تمييز أو حتى إيثار (من حيث الحقوق والواجبات) لنمط من الانتماء. **في** حالة **العائلة القديمة**، تحول مواطن الغموض الفيلولوجية اللغوية دون تحديدها الدقيق. على سبيل المثال، يصعب تحديد **العائلة الإسرائيلية** لأن النصوص القديمة لا تميز بوضوح العوائل والعشائر والأسر، ولا يتضح هل تشير النصوص إلى أفراد أو قبائل (Pederson, 1926). وفي حالة بلاد الإغريق القديمة، فإن الدلائل التوثيقية مبعثرة. وبالنتيجة، لابدّ أن يعتمد المرء على الأجناس السردية والمعاهدات السياسية المجردة التي يختلط فيها التاريخ بالمثل التنظيمية (Redfield, 1995).

في ما يتعلق بالإغريق القدماء والإيسلنديين في العصور الوسطى، تتعامل نصوصهم الرئيسة ـ أي التراجيديات والمآسي عند الإغريق والملاحم أو **الساغات العائلية** عند الإيسلنديين ـ مع حدود **العائلة مقابل الحياة العامة** بوصفها الاهتمام الأخلاقي ـ السياسي الأبرز لديهم. وبالإضافة إلى مضامينها الأخلاقية ـ السياسية، ولأن العوائل القديمة وعوائل القرون الوسطى كثيراً ما كانت تمس ليس فقط الوحدات السياسية بل أيضاً الوحدات المهنية، فإن الدلالة

التاريخية للعائلة تنطوي على طرف من تقلبات الاقتصاد السياسي وكذلك على أنماط الحكم. من هنا، ولأن كلمة «العائلة» كثيراً ما كانت تنفع، مجازياً، في الإشارة وتشكيل تنوع واسع من أنماط الترابط المفضل، فقد خلطت منزلتها الأدائية بمنزلتها الإشارية.

خلال الحقب التاريخية التي يتم فيها بالتحديد تفضيل التماسك الجمعي سياسياً ـ مثلاً في حقب بناء الأمة ـ يضفى الطابع السياسي على كلمة «العائلة» (أو الأسرة، التي تنوب عنها أحياناً). ولقد نشأ نزاع حول حدودها وكذلك درجة استقلالها المشروع وعلاقتها بالحياة العامة. هكذا تؤدي الرواية الإنجليزية، مثلاً، دوراً مهماً في تصوير (وربما في تحديد) معنى كلمة «العائلة» خلال فترة الاختمار السياسي في القرن الثامن عشر. إذ تشير الكتابة خلال فترة «ظهور الفرد» ـ أي المواطن الجديد في دولة الأمة ـ في أعمال كتاب من طراز دانيال ديفو ولورانس ستيرن وهنري فيلدنغ وصاموئيل ريتشاردسن، إلى تقلص **العائلة الأبوية** وتحول فهم العائلة من بنية سلطة إلى وحدة اجتماعية تحددها التبادلات العاطفية.

ع

مع ذلك ففي الوقت الذي كانت فيه **العائلة العاطفية** تزيح العائلة الأبوية ـ حيث «أزاحت عائلة الحب التزامنية عائلة روابط الدم التتابعية» (Maza, 1997: 208) ـ صار الحكم في الدول الأوروبية يتجه باستمرار نحو إدارة العلاقات بين نظمها الاجتماعية واقتصاداتها (Foucault, 1991). فبدأ التشريع، الذي يعكس ظهور المجتمع التجاري، الذي تزيح فيه الثقافة التجارية البورجوازية السلطة الثقافية **للعوائل الأرستقراطية**، يشكل معنى العائلة وحدودها. وكان قانون الزواج في إنجلترا لعام 1753، الذي أبطل الزواج بعقد خاص وتطلب كلاً من الترخيص العام وموافقة الأبوين، يهدف إلى جعل العائلة منتجاً فاعلاً لقوة العمل (وكذلك لمنع الاختلاط). وفي فرنسا أُوجِدَ **ميثاق العائلة ـ الدولة** في القرن السادس عشر وبواكير القرن

السابع عشر، على أيدي من كانوا يستخدمون الودائع العائلية للمتاجرة بالمناصب القانونية (Hanley, 1989: 7). وضَمَّ المتاجرون في النهاية «في إعادة صياغة الجسد الاجتماعي عن طريق بناء شبكات أعمال عائلية وتقويتها واستبدال السيطرة الأبوية على العوائل بالسيطرة السلطانية لبرلمان باريس» (ص 8). وكما حصل في الحالة الإنجليزية، فقد تم تشكيل العائلة عن طريق تنظيمات الزواج، التي تهدف إلى المحافظة على الوحدة العائلية كياناً يحظى بالشهادة العامة ومسيطراً عليه.

لاحقاً، طوال القرن التاسع عشر والقرن العشرين، انبثقت **العائلة الحديثة**، وشكّلها باستمرار تداخل القوى الحاكمة. ويبيّن البحث في جينالوجيا «إدارة العوائل» (Donzelot, 1979) أن علاقة **ساسيات العائلة**، في القرن التاسع عشر، قد شهدت تغيراً ملحوظاً. فالاهتمام الاجتماعي أصبح الهدف الأول للسلطة السياسية. وبالنتيجة، بينما كانت العائلة منذ الأزمنة القديمة تتخذ في الأساس نموذجاً للحكم، صارت في القرن الثامن عشر باستمرار جزءاً من التكوين الاجتماعي ومن ثم هدفاً لتلاعب الحكومات. وحين تسيدت الاقتصادات المنظمة قومياً، تراجع دور العائلة كبؤرة للتشغيل وجهة مرجعية للتنشئة تكمن وظيفتها في إعداد الأطفال للعمل خارج العائلة. والمفارقة أن الدولة كانت تضغط على العائلة لممارسة سلطة مسؤولة مدنياً، في حين أنها في الوقت نفسه، تزيد في أنماط التدخل المهني الذي ينتقص من بنية السلطة داخل الأسرة.

تستمر المعايير الحكومية والقانونية والاجتماعية في التنافس في عملية تشكيل معنى «العائلة»، بينما تنتج وسائل الإعلام الحديثة البيئة الرمزية التي يحدث فيها التنافس. ويؤدي الإعلام البصري، ولاسيما في الأفلام الواقعية والتلفاز، دوراً أوسع إلى حد كبير من الأدب في خلق المثل التنظيمية التي تشكل إدراكات العائلة. ولأن هذه الوسائل

ع

الإعلامية غالباً ما تكون أكثر تقدمية من الجهات الاجتماعية والسياسية والدينية، فإن معنى كلمة «العائلة» أصبح خلافياً على نحو استثنائي. على سبيل المثال، بينما، في عقود التلفاز الأولى، كان تصوير **العوائل التقليدية** (أي عائلة تتكون من أبوين، من جنسين اثنين، ينجبان أولاداً، ويذهب الأب إلى العمل، وتؤدي الأم الأعمال المنزلية) هو القاعدة، فقد أصبحت العائلة، في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، «شأناً مهلهلاً، متحرراً، تعاقدياً بين عدد متنوع من الكبار والمراهقين» (Moore, 1992: 56). ويعكس الاستعمال المتغير ـ **العوائل المكوَّنة من جديد والعوائل بوالد واحد** ـ هذه التطورات.

في الوقت الحاضر، إذ يستمر التلفاز والأفلام الواقعية قدماً في تصوير الأعراف الاجتماعية وتطبيع العوائل على أنماط بديلة من الحميمية ـ مع «تلفزيون الواقع» في قناة أم تي في (MTV) يقدم برنامج «آل أوسبورن» تحدياً مثيراً للأجوبة التقليدية عن سؤال «ما هي العائلة الوظيفية» (Hedegaard, 2002: 1) ـ فإن السماح باستعمال «العائلة» لتتضمن الأزواج من الجنس الواحد نفسه يظل موضع خلاف واسع في كثير من الميادين المحلية والدولية. وحقوق الأزواج من الجنس الواحد نفسه في أن يُعترَف بزيجاتهم اجتماعياً وقانونياً وفي تبني الأطفال مدرجة في قوانين إدارية متواصلة وتشريعات قانونية. وبالنتيجة، ففي السنين الأولى من القرن الحادي والعشرين، تشكل القضايا التي تحيط بهجرة الأنماط المحظورة سابقاً من الحميمية إلى **مكانة العائلة** الخلخلة الأساسية التي تضر بتحديد العائلة (Goldberg-Hiller, 2002).

مايكل شابيرو

انظر أيضاً: **الجنس، الخاص، العام، المنزل.**

العام (Public)

يستقي مفهوم **العام** من المفهومين الإغريقي والروماني عن الأعضاء الشرعيين في الحكومات. تكمن جذوره اللغوية في كلمة (poplicus) اللاتينية، بمعنى العامة، التي تغيرت إلى (publicus) على ما يبدو تحت تأثير حصرها بكلمة (pubes)، أي البالغين. ويوضح هذا التغير التوتر في المصطلح بين فكرة عامة منفتحة على الاتساع وطرق فهم أكثر تحديداً عمن هو مؤهل للعضوية في **العام**. ويصل هذا إلى الاستعمال الحديث، الذي مابرح فيه «العام» يقابل «الخاص»، ليدل بصورة بارزة وفي تركيبات متنوعة على: (أ) العامة، أو المصالح، أو الفعاليات التي تنشئها الدولة أو تنتمي إلى الدولة؛ (ب) كل ما هو مفتوح أو يتيسر الوصول إليه؛ (ج) كل ما هو مشترك، وبالذات ما ينبغي أن يكون مشتركاً؛ (د) كل ما هو خارج إدارة المنزل؛ (هـ) المعرفة أو الرأي الذي يتشكل أو يروج في التبادل الاتصالي، ولاسيما من خلال الخطابة أو النصوص أو الوسائط الأخرى غير الشخصية (Calhoun, 2001).



ظهرت فكرتا **الصالح العام والإدارة العامة** معاً في اللغة الإنجليزية مع أواخر القرن الخامس عشر، لتعكسا في الوقت نفسه ظهور الدول الحديثة واهتمامها بالصالح العام (تعني عبارة res publica **الأشياء العامة** في اللاتينية، وغالباً ما تقابلها في الإنجليزية **المصالح المشتركة**: commonwealth). وكانت حماية الصالح العام تُفهَم في البداية على أنها مسؤولية الملك، الذي كان يُفهم أن له «جسدين»، أحدهما شخصه الخاص، والآخر حضوره «العام» كحاكم ذي سيادة (Kantorowicz, 1957). وكان الملك يتشاور مع نبلاء آخرين كانت **أدوارهم العامة** مقررة، موروثة في الأغلب، بوصفها حقوقاً متعينة وبين الحين والآخر مع عدد يتزايد من مجلس العموم. وكانت مثُل النبالة تعني القدرة على الرقي فوق الاهتمامات الشخصية

الخالصة، مثلما هو الحال مع فكرة المواطنة في **جمهورية** (republic) تحكم ذاتها.

كان الحكم الشعبي يقتضي **التداول العام**. ومع أواخر القرن الثامن عشر، صار يدّعي المواطنون ككل بفكرة الحق في **التجمع العام** على الملأ: (in public)، مثلاً، باستمرار في مقابل الحقوق الخاصة للنبلاء في التجمع والتماس الملك. وبدلاً من الموقع الموروث، صارت القدرة على التصرف العام يحددها الجمع بين الشخصية والامتلاك المادي. وقد ارتبط الاثنان بفكرة الاستقلال، التي أثنى عليها لوك (Locke, 1990) مثلاً، وأيضاً بفضيلة العقل والشرط المادي المتوقع من الملكية الخاصة. هكذا انعكست القدرة على أن يكون الشخص **شخصاً عاماً** بمعنيين منسوبين لمن يمكن أن يُعدّوا في الوقت الحاضر أشخاصاً خاصين: نفسيتهم وثرواتهم.

كانت فكرة العام بوصفه الشعب كله أو الأمة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة العام بوصفه «المفتوح» مثل **حديقة عامة**. وتتيح **الفضاءات العامة** تفاعلاً لا يقوم على الصلة الحميمة، بل يربط بين الغرباء ـ كالتمشي في شارع المدينة، أو الذهاب إلى المسرح، أو المشاركة في سباق سياسي. يشعر الشخص العام المثالي في هذا الاستعمال بالراحة في خضم التنوع والتعدد الذي يطغى على المدن (Sennett, 1977). وقد أثنت المحللة الحضرية جين جاكوبس (Jacobs, 1972) ثناء شهيراً على الخاصية العامة التي تميز مدن القرن التاسع عشر ـ أرصفة مشاتها، مقاهيها، المقياس الإنساني، جيراتها المتنوعة الاستعمال ـ وتأسفت لفقدانها في تحولات القرن العشرين.

ع

تؤيد الصحف ووسائل الإعلام الأخرى **النقاش العام** بقدر ما تؤيده هذه الفضاءات الطبيعية. ويعتمد **الحوار العام** المطلع أيضاً **على التيسير العام** للمعلومات. حتى القرن التاسع عشر، بقي البرلمان **الإنجليزي** يرفض السماح بأن تُنشر حواراته. ومازالت تتنوع القوانين

على **الأسرار العامة**، في ما يتعلق بالتنظيمات الخاصة بكمّ المعلومات التي يجب أن تفشيها الأعمال الخاصة. كما يعكس ظهور **التلفاز العام** وجهود الدفاع عن الإنترنت الاهتمام بتزويد المواطنين بوسائل المشاركة في **الاتصال العام**.

إن النخب السياسية التي تدير الحكومات أضيق من الجمهور العام الواسع الذي يتأثر بالحكومات. ويصح الشيء نفسه على **الخطاب العام**. فهو حتى حين يتعلق بقضايا تؤثر في الجمهور العام كله، لا يكون فاعلاً فيه سوى نخبة صغيرة من العامة، وهذه دائماً قضية إقصاء، وليست مجرد فتور. وبقي حق النساء في الكلام العام على الملأ موضع خلاف حتى القرن العشرين شأنه شأن حقهن في التصويت. وهكذا فهناك تمييز بين الجمهور العام القادر (أو المؤهل) للكلام السياسي، والجمهور العام الذي يكون موضوعاً لمثل هذا الكلام أو آثاره السياسية المقصودة.

تركز الديمقراطية على محاولات إعطاء السلطة السياسية لمن يتأثرون بالفعل السياسي، ولذلك التزم الديمقراطيون دائماً بتوسيع المشاركة السياسية. غير أن الديمقراطية تعتمد أيضاً على التداول العام المؤثر في ما يتعلق بالخيارات السياسية، وكان توسيع المشاركة يبدو في الأغلب تقويضاً لاستعمال العقل في الخطاب العام، ليبدله بتقنيات الإقناع القائمة على الأموال أو وسائل الإعلام. وتشير عبارة يورغن هابرماس الشهيرة (Habermas, 1989): «التحول البنيوي في العالم العام» إلى العملية التي يحقق بها توسيع **العالم العام** توسعة ديمقراطية على حساب الخاصية العقلانية للنقاش (ومن ثم قدرته على التطابق مع أفضل السياسات من أجل **المصلحة العامة**). ويكمن التحدي في تحقيق كليهما معاً.

لا تنحصر فكرة النقاش العام بالسياسة. فالعلم نفسه غالباً ما يُفهَم أنه يعتمد على خاصيته العامة، كأن تُطبع النتائج مثلاً وتناقش

النظريات. ولكن بينما يمكن أن يساعد النقاش العام في الكشف عن الحقيقة، فإن أصوات الأكثرية قد تعكس الخطأ (Dewey, 1927). فليس كل اتصال عام نقاشاً نقدياً عقلياً، بل إن كثيراً منه يمثل فعالية تعبيرية أو جمالية، كما تتخذ الجهود في الإقناع أشكالاً أخرى أيضاً (Warner, 2001). وكما أكدت حنة أرندت (Arendt, 1998)، فإن الاتصال العام يمكن أن ينطوي على «صنع إبداعي للعالم»، كما هو الحال مثلاً حين يساعد واضعو الدساتير في صنع البلدان.

من الممكن دائماً لبعضهم أن يجرب تشكيل **الرأي العام** عن طريق السيطرة على تيسير المعلومات بدلاً من طريق المناقشة الصريحة المفتوحة. ولعل هذا الفعل لا ينطوي إلا على تقديم المعلومات الإيجابية وحسب، أو محاولة حصر الإدراك العام بالمعلومات السلبية، أو نشر معلومات زائفة في حقيقتها. وأحياناً يخفق العلماء في نقل النتائج السلبية للتجارب. وفي أغلب الأحيان، يستأجر السياسيون وشركات الأعمال وآخرون غيرهم أخصائيين **بالعلاقات العامة** للتصرف بالرأي العام.

ع

في سياق القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين، كفت فكرة الرأي العام عن الإشارة إلى الرأي الذي يُختبر على نحو مناسب في النقاش الشعبي، ومن ثم يحظى بموافقة المواطنين المطلعين، وبدأت تشير إلى أي شيء يعتقده حشد الناس، بصرف النظر عن الأسس التي تقوم عليها معتقداتهم (Habermas, 1989). كانت المعتقدات تعامَل على أنها صفات للأفراد، شأنها شأن الملكية الخاصة، ينبغي اكتشافها موضوعياً بطرح الأسئلة بمعزل عن الخطاب العام الفعلي. وهكذا يركز بحث الرأي العام لا على تشكيل الرأي من خلال الخطاب العام، بل على استخدام مناهج المسح لتحديد آراء الأشخاص الخاصة. ويُحكم على هذه الآراء بأنها عامة إما لأنها تتكامل إحصائياً لتمثيل الحشد الكلي للأشخاص، أو لأنها تتعلق

بموضوعات الاهتمام العام. ولا وجود لما يدل على أن هذه الآراء قد تكونت على نمط عام، ناهيك عن الاشتراك المفتوح في المعلومات والنقاش العقلي ـ النقدي، وليس من خلال إدارة العلاقات العامة. ويجمع منهج آخر، هو «الاقتراع التداولي»، عينات تمثيلية للمواطنين للمناقشة المستفيضة، ثم يستطلع آراءهم. ويعد هذا محاكاة لبعض فوائد الفكرة الكلاسيكية عن الحوار العام من أجل الفئات التمثيلية لجماهير السكان الواسعة في الدول الحديثة.

تأثر تحول فكرة الرأي العام إلى تجميع للآراء الخاصة بظهور النزعة الفردية الليبرالية ولاسيما بمجتمع السوق والنظريات الاجتماعية المستمدة من الأسواق (Splichal, 2000). وقد ركز الاقتصاد السياسي الكلاسيكي منذ القرن الثامن عشر فصاعداً على فكرة أن التجارة الحرة لدى كثرة من الأفراد المهتمين بمصلحتهم الذاتية قد تنتج **فوائد عامة** (اعتماداً على الفكرة القديمة بأن الرذائل الخاصة قد تنتج **مصالح عامة** ومن ثم تعد **فضائل عامة**). والمقترح أيضاً أن السوق الجيدة هي عامة من نوع ما، مادامت تعمل حين تنفتح في حدها الأعلى ولا يحدها شيء، وحين يتساوى جميع المشاركين في الوصول إلى المعلومات. هكذا يخدم التجار ما هو عام؛ والمحلات مفتوحة للعامة ـ مثلما تفعل الحانات (البيوت العامة، التي هي مهمة ليست فقط كأعمال، بل كأماكن للقاء العامة). والبيع والشراء والدخول في تعاقدات قد تكون فعاليات يؤديها أشخاص خاصون، لكن لها آثاراً عامة من خلال التجمع الذي تحققه الأسواق. علاوة على أن المتجر (سواء أكان طبيعياً أم «افتراضياً») هو عام. وهكذا فالدخول إلى عالم السوق العام يقابله البقاء في العالم الخاص للتبادلات غير النقدية التي تشكل العائلة مثلها الأعلى. ومن شأن هذا الاستعمال في أواخر القرن العشرين أن يشكل النظريات النسوية التي حللت الطرق التي أُقصيت فيها المرأة عن الحياة العامة، بما فيها النشاط الاقتصادي وكذلك السياسة والاتصال العام. أما كم حُمِّلَ التمييز بين العام والخاص فأمر



يتضح من معجم القرن الثامن عشر عن المصطلحات المبتذلة، الذي يعرف «سلعة المرأة» بأنها «الأعضاء الخاصة لامرأة متوسطة والأعضاء العامة لبغي».

كثيراً ما تكون فكرة السوق إشكالية بالنسبة إلى ثنائية العام ـ الخاص. فهي تقوم على ملكية خاصة، لكنها أيضاً عامة في انفتاحها وآثارها. وهي يمكن أن تُترك حرة من تدخل الحكومة لأنها خاصة، أو تعتبر موضوعاً للتنظيم الحكومي لأنها عامة. فالمصطلحات والقيم السياسية معاً مربكة. لكن من الواضح برغم أن الأسعار قد لا تكون «إشارات» في الأسواق، فإن تكامل الأسواق يقوم على آثار موضوعية ولا يتحقق عن طريق توافقات اتصالية. وعلى غرار ذلك، من المألوف أن يجري الحديث عن **الملك العام** أو عن **القطاع العام** بطرق تساوي «العام» بالدولة نفسها. وهكذا فإن **القانون العام** هو القانون الذي ينظم فعل الدولة نفسها وعلاقاتها بالمواطنين، بمعزل عن الفروع الأخرى من القانون التي تنظم العلاقات بين المواطنين، أو تكون الشركات كأشخاص قانونيين. وفي أوقات أخرى، تتميز الحكومة عن العام الذي يتكون من شعب إما أن يستاء منها أو يدعمها.

ع

تعتمد الأسواق اعتماداً كاملاً على أفعال النفع الذاتي لفاعلين خاصين كثيراً ما يخفقون في توفير أنواع معينة من المنافع، وهذا ما يشكل سبباً حاسماً لتدخل الحكومات في الاقتصادات نيابة عن القطاع العام. والمنافع العامة هي ما يجب أن يستهلك في صيغة مشتركة (مثل الأمن، والبيئة النظيفة، وتوفير النقود الثابت). أحياناً يحصر الاستعمال الاقتصادي التقني فئة المنافع العامة بالمنافع التي من طبيعتها أن تكون مشتركة، برغم أن القانون يقتضي اشتراك المنافع التي يمكن من حيث المبدأ أن تكون مخصصة، مثل الحدائق العامة، أو **المدارس العامة**، أو **التلفاز العام**، أو **السواحل العامة**، أو

الحمامات العامة. ولا تعمل الحكومة على توفير المنافع العامة وحسب، بل على التقليل من المزعجات العامة (مثل التلوث).

يقال إن الحكومات تعمل بالنيابة عن الجمهور العام، غير أن من التحدي التوفيق بين مختلف وجهات النظر للجماعات المختلفة التي يمكن أن ينخرط أي منها في اتصالها الخاص بها. ويتحدث بعضهم عن **الأمور العامة والأمور العامة المضادة**، حيث تكون الأخيرة أموراً عامة منظمة في مقاومة **العام المهيمن** أو بعض معاييره، مثلاً يتحدث بعضهم عن العام المستهتر، أو العام النسوي الجذري، أو العام المسيحي الإنجيلي (Fraser, 1992; Warner, 2001). في الوقت نفسه، يكمن جزء من فكرة العام على وجه الدقة في أن الاتصال يوسع التكامل عبر خطوط الاختلاف.

أضف إلى ذلك أن الأمور العامة لا تتوقف عند حدود الدول. وهناك إشارات متزايدة إلى **عوالم العام الدولية** ـ للإسلام أو المسيحية، لنشطاء حقوق الإنسان أو وسائل الإعلام العالمية. وعلى غرار ذلك، يُفهم القانون الدولي للدول على أنه صورة من القانون العام وأساس لإقامة علاقات بين الدول دون اندماج أو انتهاك للسيادة. والحقيقة أن القوى الكبرى في أوروبا بواكير القرن التاسع عشر (باستثناء فرنسا) وقعت إعلاناً موحداً يصف نابليون بأنه **العدو العام**، الذي لا يمكن التوصل معه إلى سلام ولا هدنة. وأُثيرت نقاشات مماثلة في بواكير القرن الحادي والعشرين بخصوص صدام حسين والإرهابيين المزعومين.

بوجيز العبارة، تظل كلتا فكرتي ما هو عام وما هو في الصالح العام موضوعاً للنقاش العام.

كرايغ كالهون

انظر أيضاً: **الحكومة، الخاص، الدولة، السوق، النسوية.**

العدالة (Justice)

تعني **العدالة**، في استعمالها الاعتيادي، معاملة الأفراد من دون تحيز وإعطاءهم حقهم كما تقرره القواعد والمبادئ العامة. وتوصف المحاكم، التي تطبّق القوانين على الحالات الفردية، بأنها جزء من **نظام العدالة**، وأن القضاة يقيمون العدالة أو يديرونها. وتؤدى العدالة حين يُطبَّق القانون من دون تحيز ومن دون خوف أو مفاضلة. وفكرة أن العدالة تكمن في معاملة الحالات المتشابهة بالمثل والحالات المختلفة باختلاف تلتقطها على نحو جميل الصورة التقليدية لامرأة معصوبة العينين تحمل **كفتي ميزان العدالة** باستواء.

على أن العدالة لا تنحصر بتطبيق القانون. فنحن غالباً ما نسأل إذا ما كان القانون نفسه **عادلاً** أو البنية الاجتماعية الأوسع عادلة (Barry, 1995; Campbell, 1988). ويستبعد بعض الكتاب، الذين يسمون في العادة بالإيجابيين، هذا السؤال على أساس أنه مادام القانون يشكل مصدر العدالة، فلا يمكن أن يُعتبر هو نفسه عادلاً أو **ظالماً**. يمكن أن يكون قانوناً جيداً أو رديئاً، حكيماً أو طائشاً، لكنه ليس عادلاً أو ظالماً. وهذا استعمال مفرط الضيق للمصطلح لا توجد طريقة للمصادقة عليه في الاستعمال الاعتيادي ولا في المنطق.

ع

اعتقد الإغريق، الذين تأملوا في العدالة تأملاً نسقياً وأعطوا لنا كثيراً من أفكارنا عن هذا الموضوع، أن القانون العادل أو المجتمع العادل كان المجتمع الذي يعطي الأفراد حقهم أو يخولون أخلاقياً الادعاء به. وحق الأفراد كان يحدده ما يستحقونه، وكان يعتمد ما يستحقونه على مزاياهم أو ملكاتهم الفكرية والأخلاقية. وكان الأشخاص الذين يتمتعون بملكات أسمى يستحقون احتراماً وتشريفاً ومكافأة أكبر، أو مناصب أعلى ممن هم دونهم. وتنعكس مساواة الإغريق العدالة بالاستحقاق، والاستحقاق بالمزايا، في استعمالنا الاعتيادي. فنحن نقول إن من الظلم إعطاء الأفراد ما لا يستحقونه أو

يستأهلونه، وعدم إعطائهم استحقاقاتهم العادلة على ما يقومون به.

قدّم الكتاب الرواقيون والمسيحيون تصوراً مختلفاً عن العدالة. وبينما أقروا أن الاستحقاق كان مكوِّناً مهماً من العدالة، فقد أصروا على أن الحاجة كانت لا تقل عنه أهمية. فقد خُلق الناس جميعاً على شاكلة الله، وهم يتمتعون بكرامة وقيمة متساوية، ولهم حق متساوٍ بموارد الأرض. لحاجاتهم الأساسية حقوق متساوية في الإرضاء، وعلى آخرين **واجب العدالة** في تلبيتها. وقد رأى الكتّاب المسيحيون، ولاسيما توما الإكويني، بأن من لديهم سلعاً زائدة يترتب عليهم واجب تفرضه العدالة بأن يشاركوا بها من يحتاجونها، بل إن لمن يحتاجونها الحق عند الضرورة في استخدام هذه السلع. والتأثير المسيحي واضح في استعمالنا الاعتيادي. فنحن نفكر أن من الظلم أن يتضور بعض الناس جوعاً وسط الرفاهية والوفرة، وأن لا يحصل بعضهم إلا على الفتات في حين يرفل آخرون بأكثر مما يكفيهم. أما سؤال هل يستحقون أو يستأهلون فلا علاقة له بالأمر.

بدءاً من أواخر القرن الثامن عشر فصاعداً، دفع كثير من الكتاب اقتران العدالة بالحاجة إلى أبعد من هذا. إن الكائنات الإنسانية لا تمتلك حاجات طبيعية أساسية وحسب، بل تمتلك أيضاً حاجات أخرى كثيرة. فهم يحتاجون فرصاً متساوية لتطوير مواهبهم، ووصولاً متساوياً للمصادر المادية والأخلاقية لتفضي إلى حياة لائقة. وتقتضي العدالة أن تتيسر هذه كلها لهم جميعاً. ويتجسد هذا النوع من التفكير في مصطلح **العدالة الاجتماعية**، الذي استُعمل لأول مرة في أواخر القرن التاسع عشر (Miller, 1976).

يشكك كتاب تحرريون مثل هايك (Hayek, 1976) ونوزيك (Nozick, 1974) بفكرة العدالة الاجتماعية. وفي رأيهم أنها تتضمن برنامجاً مضللاً في إعادة توزيع الثروة، وتدخلاً حكومياً أرعن في أعمال الأسواق، وتطفلاً ظالماً على حريات الأفراد والحق في

الملكية. وهم يتبنون نظرة صورية ومحدودة للعدالة، ويجادلون في أن الحكومة العادلة ينبغي ألا تتعدى المحافظة على نظام شكلي للحقوق والحريات.

ولا تعنى العدالة بتوزيع الحقوق والمصادر وحسب، بل أيضاً بالعدالة الجنائية، أو عقوبة من انتهكوا القانون. والعقوبة بوجه عام تعتبر عادلة إذا لبت المعايير الآتية: **أولاً**، أن لا توجه إلا لمن أُدينوا بجرم في محاكمة عادلة. **ثانياً**، أن المذنبين الذين ارتكبوا جرماً مماثلاً يجب أن يحصلوا على العقوبة نفسها. **ثالثاً**، يجب أن تتناسب العقوبة مع درجة الجرم. شنق شخص لكونه سرق لوح شوكولاتة لا يقل ظلماً عن فرض غرامة تافهة على من قتل قرينته. أما أسئلة هل يكون لدينا عقوبة قصوى أو نظام سجن في المحكمة الابتدائية فأسئلة تقع خارج نطاق العدالة.

ومثل العدالة، فإن النظام العام، والانسجام الاجتماعي، والحرية، والمساواة، هي أيضاً قيم أخلاقية وسياسية عظيمة (Raphael, 1990; Walzer, 1983). أحياناً ينشأ النزاع بينها، وحينئذ نحتاج إلى فرض التوازن. قد نعلق عقوبة عادلة مستحقة على شخص حين يكون الأمر في الصالح العام أو فعلاً من أفعال الرحمة. والدعوى الإثباتية تمثل ظلماً عند المرشح الأكثر استحقاقاً للتقدير، لكنها قد تكون ضرورية لمواجهة الأضرار الموروثة أو حماية التكامل الاجتماعي. وقد نميل إلى اتخاذ برنامج موسع أو برنامج إعادة توزيع عادل في صالح الحرية والسلامة الاجتماعية (Rawls, 1999). ومادامت العدالة نفسها جزءاً من الصراع، فهي لا تستطيع أن تقرر كيفية حله.

بيكو باريك

انظر أيضاً: **الحرية، المساواة.**

ع

العرق (Race)

العرق كلمة مشحونة سياسياً وتمتاز باستواء الأضداد بحيث صارت تفلت من التعريف الدقيق. وقد اشتقت الكلمة الإنجليزية من الكلمة الفرنسية (race) والإيطالية (razza)، وكانت تعني قبيلة أو قوماً من أرومة مشتركة، مثل **العرق الألماني**، وكانت توحي بحساسية معينة، مثل فكرة أن يُدعى الشعب البريطاني باسم **عرق الجزيرة.** في أكثر المعاني حصرية، يدل «العرق» على فئة كائن أو أنواع في المملكتين النباتية والحيوانية. وقد ظهرت المشكلات حين استُخدمت للدلالة على ما يُفترض أنه تقسيمات طبيعية داخل السكان البشر. وأسفرت فكرة «العرق» بهذا المعنى عن نتائج واسعة وضارة بسبب النظرة القائلة إن الجماعات تمتلك سمات ثابتة وخصائص عقلية وجسدية محددة. وأفضى هذا إلى اعتقاد **بالنقاء العرقي**، **والاختلاف العرقي** الفطري، **والتراتبات العرقية** الطبيعية، وأحدث مشاريع العبودية، وسياسة التفرقة العنصرية، والاستعمارية، والإمبراطورية، والإبادة الجماعية. ورغم أن فكرة العرق غالباً ما تُعدّ ابتكاراً «غربياً»، فإن الدلائل من الصين تشير إلى وجود **تصنيفات عرقية** قبل الاتصال بالأوروبيين، وإلى اعتقاد بالتفوق الفطري «**للعرق الأصفر**». عملت المفاهيم الصينية عن العرق على المشابهة الدلالية للكلمة الصينية (زو)، التي تعني كلاً من «النسل» و«العرق»، وأدمجت الهوية والمحتد بالمقاطعة والبيولوجيا (Dikotter, 1992)، مشيرة إلى الخط العصبي الرابط بين التمييز العنصري والقومية والوطنية.

ع

رأت الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أن العرق مشفَّر في وعلى الجسد واعتقدت أن العلم يستطيع أن يكشف عن نماذجه. وقد سمت الأشكال الأساسية من **العنصرية العلمية** ثلاثة أعراق، هي القوقازي والمنغولي والزنجي، ولكن أُنتِجَ عبر الزمن تنوع مذهل من **الأنظمة** والتقسيمات **العرقية**. وبحلول

القرن العشرين، أبطل العلم هذه الأنظمة، ووفر الدلائل أن هناك تنوعاً جينياً داخل ما يسمى بالجماعات العرقية أكثر مما هو بينها. وفي الوقت الحاضر تشكل الرياضات ميداناً واحداً يستمر فيه البحث عن الاختلافات «العرقية» ـ فيدعي من يؤكدون أن مثل هذه الاختلافات قائمة بيولوجياً وليس اجتماعياً أنهم ينتهكون **المحرم العرقي**. وقد استُخدم الشعار **المضاد للعرق** «هناك عرق واحد فقط، هو العرق الإنساني» كمقابل لأفكار التقسيمات العرقية داخل النوع البشري.

والسؤال الأساس هو أي الاختلافات الإنسانية تُعد مؤشرات «عرقية» مهمة. يجمع التفكير العرقي بين بعض الاختلافات الجسدية الملحوظة ـ مثل لون الجلد، ونسيج الشعر، وملامح الوجه، وشكل الجمجمة ـ وبين ما يكمن وراء السطح ـ الدم والعظام وحجم الدماغ. وقد أوغل التفكير العرقي إلى ما وراء الاختلاف الجسدي ليرى في العرق حساسية، متخذاً من المميزات العرقية حداً جمالياً وجسدياً أيضاً. على سبيل المثال، في صين القرن التاسع عشر، كان المعتقد أن الأعراق الجميلة (الصفر والبيض) حكماء وأنهم ولدوا ليحكموا، في حين أن الأعراق المتوسطة (السود والسمر والحمر) كان يُعتقد أنها بلهاء ومنحطة (Dikotter, 1992). وحاول العلماء الاجتماعيون دراسة **علاقات العرق**. يضع بعضهم «العرق» بين قوسين لإبراز طبيعته البنائية والأيديولوجية وللتأكيد أنه لا يمتلك مرجعاً بيولوجياً. على أنه مهم اجتماعياً وسياسياً وله آثار واقعية لأن التفاوتات يعاد إنتاجها من خلال ممارسات التمييز العرقي. ويُدعى التعبير عن العرق من خلال ممارسات اجتماعية **بالتعارق** (racialization) ـ أي مختلف العمليات التي تستخدم فيها خصائص فعلية أو متخيلة لتحديد هوية جماعة معينة بأنها تجمع «عرقي» ومواقف ثقافية أو سياسية أو أيديولوجية يستثار بها التفكير العرقي. **وصنع العرق** هذا هو مثال على جوهرية عرقية تعامل أعضاء الجماعة «نفسها» وكأنهم يشتركون بجوهر عام،

ع

وتتغاضى عن الاختلافات بينهم حين تصور المماثلات بين المجموعات «العرقية».

برزت مخاوف من الامتزاج **واختلاط العرق** في رسم الحدود العرقية والجنسية. وقد أُطلقت تسميات مختلفة على نتاجات العلاقات العرقية «المختلطة» مثل الخلاسي والمهجن والقهوائي والبني والداكن (كما استخدم على الممثلتين لينا هورن وهيل بيري مثلاً). ونُظر إلى تداخل الأعراق بوصفه صورة مرعبة من صور التهجين وإضعاف خزين الأرومة والجينات، ولكن أيضاً بوصفه بوتقة للصهر الاستنباتي **مابعد العرقي**. وفي سياسة تبني الأطفال ظل يُنظر إلى الأطفال «المختلطين» باعتبارهم سوداً فعلياً، لأنهم يُعدون **معرَّقين**. وأفضت المخاوف من فقدان **الهوية العرقية** إلى ما يسمى بسياسات **التبني من العرق نفسه** والحد من التبني **العابر للأعراق** أو العابر للثقافة. لكن هذا سرعان ما تحول إلى شيء مقرف، ربما بسبب التشوش في تحديد ما يعنيه «العرق نفسه» (ويصح الشيء نفسه على مشكلة **الاقتران العرقي** للمتقابلين والمقابلين في البحث الاجتماعي). لكن العرق المختلط، الذي حل محل مصطلحات مثل «مولَّد»، صار إشكالياً هو نفسه لأنه كان يعني وجود أعراق خالصة في المحل الأول. وهناك ميل الآن إلى إيثار «التراث المختلط»، ويتوفر مثال واحد على التراث المختلط في نحت المصطلح الجديد «قَوْزَناسي» (Caublinsian) الذي يستخدمه لاعب الغولف تيجر وودز للإشارة إلى أصوله القوقازية والزنجية والهندية والآسيوية المختلطة.



العرق موضوع معرفة وتمحيص في الأوساط الحكومية والأكاديمية واليومية. والتصنيفات الرسمية كالإحصاءات ترسم وتفسر أيضاً حدود العرق، وما يمليه العرق. وتكشف المقولات المتغيرة للإحصاءات الأميركية عبر الزمن عن اهتمام مهووس بفرز جميع «الآخرين غير البيض». ويؤشر الإحصاء الأخير 63 إمكانية «عرقية ـ

إثنية» مختلفة. ووفق مسح عام 2000 فإن ثلث السكان الأميركيين يتكونون الآن من **أعراق أقلية**، في حين أن 15 مليون هم «آخرون». وبرغم الطبيعة الإشكالية للتصنيف والحساب، فإن الإحصاء والبيانات الأخرى عن **التفاوتات العرقية** في الإسكان والصحة والتعليم والتشغيل والعدالة الجزائية يمكنها أن تبرز وجود **تعصب وتمييز عرقي**، برغم أن هناك اختلافاً حول المدى الذي تفسر به العنصرية أو الطبقة أو أي شيء آخر هذه التفاوتات. وقد أثار انعزال محل الإقامة والإنجاز في التعليم المتفاوت بين «الأعراق» نقاشات عن طبقة دنيا سوداء والعلاقة بين **العرق والذكاء**. واستخدمت بيانات الإحصاء لتطوير سياسات مثل القانون الإثباتي والامتثال للتعاقد (وإن كان النقاد يزعمون أن هذا تمييز إيجابي ومعاملة تفضيلية) ولتقديم معيار يمكن أن يقاس التغير الاجتماعي في ضوئه. لهذه الأسباب، فإن الجهاز الاصطلاحي للعرق والجماعات العرقية والانتماء كان يعمل كمصدر لتحديد الهوية والحراك السياسي لتقويم خلل التفاوتات والممارسات الظالمة.

ع

يحظى العرق بالاهتمام إذ يُنظر إليه ويُعامَل على أنه مؤشر أساسي على الهوية والوطنية والجماعة. ويمكن للعرق أن يحدد أو يؤثر في الكيفية التي ترى بها الناس أنفسها، وكيف يعرِّفهم الآخرون، والمجموعات التي تعد منتمية إليهم. فمصطلحات مثل «التاريخ الأسود» أو «التجربة السوداء» أو «الثقافة الآسيوية» تعامل العرق وكأنه واقعة من وقائع الحياة اليومية. ويثار العرق والهوية العرقية عند كتابة المختصرات مما يشجع الصحفيين على التأمل في الكيفية التي تتقاطع بها القضايا في الخطوط العرقية. وللجمعيات الأكاديمية والمهنية أيضاً شفراتها حول اللغة والأسلوب المناسبين لكي يستخدما في الإشارة إلى الأقليات العرقية. على أن العرق لا يسمى دائماً بصراحة بل يمكن أن يُشفَّرَ لغوياً من خلال كلمات معينة ـ على سبيل المثال: «الغيتو» و«المهاجرين» و«جريمة الشوارع»

و«السلابة» و«المتوحشين» و«ثقافة العصابات». واستخدام **اللمحة العرقية** من لدن الشرطة في الولايات المتحدة هو مثال آخر على الطريقة التي يتم بها إقران العرق بالجريمة. وغالباً ما يفضل مصطلح «الإثنية» أو «العرقية» على «العرق»، لأن الأولى مقولة ثقافية، في حين أن العرق كان في الأغلب تصنيفاً بيولوجياً مفروضاً. أما عملياً، فقد اختلط العرق والعرقية ببعضهما وبالوطنية والمواطنة والدين والتاريخ واللغة والثقافة والهوية. عام 1998، أعلنت «الجمعية الأنثروبولوجية الأميركية» أن «العرق» يجب أن يستبدل فوراً بمصطلحات أصح، بما فيها «العرقية» و«**الأصول الإثنية**». وطالبت «الجمعية» بإجراء إحصاء أميركي للتخلص من استخدام كلمة «عرق».

غالباً ما يُربط العرق بلون الجلد، ولاسيما الألوان التي «ليست بيضاء»، وهي نزعة توثين أُطلق عليها «تلون البشرة». وقد كان السواد واحداً من هذه الخصائص البصرية المهمة. وتضج اللغة الإنجليزية بالكلمات التي تستخدم «السواد» للإشارة إلى الوعيد أو التهديد، أو بطريقة استهجانية: مذمة (blackening)، نظرة سوداء، المقامر (blackleg)، علامة سوداء، كذبة سوداء، فعل أسود، ابتزاز (blackmail)... إلخ. يعترض على الدلالة العنصرية لكلمة «أسود» في مثل هذه الحالات مَن يصرون على أن الاقترانات المتخيلة كانت تستخدم لتطوير التصحيح السياسي. هكذا اقترح في المملكة المتحدة في الثمانينيات أن مثل هذه الكلمات والهدهدات الإيقاعية من طراز: «ميع ميع يثغو الخروف الأسود» (baa baa black sheep) قد مُنعت بسبب إيحاءاتها العنصرية. وحظي السواد والتجربة السوداء بالتعبير عنهما في الموسيقى مثل الجاز والزرق والروح وأر أند بي والهب هوب، فدعيت الأشكال السابقة موسيقى العرق وتسجيلات العرق، ويجمع الاستعمال الحالي هذه معاً باعتبارها «موسيقى ذات أصل أسود». وتبرز الاهتمامات **بالعرق والتمثيل** في أفلام «استغلال السود»

ع

والأدب، وفي حركات الفنون الجمالية والسوداء. وتم تعديل السواد بطرق ما وتطويعه في الأزياء والإعلان والثقافة المعاصرة، أحياناً بطرق توحي **بتوثين عرقي أو جسدي**، وأثارت الاهتمام بخصوص **تنميطات عرقية**، وتمثيلات «الآخر»، ولاسيما الذكور السود. قبل ذلك، كان تأييد الزنوجة لدى المدرسة الطليعية في باريس في العشرينيات من القرن الماضي قد قيّم السواد من خلال استجلاب اقتراناته بأفريقيا وبالبدائية. كما يمكن أن يُشتَرَكَ في السواد تخيلياً، حيث يستخدم الشباب البيض لغة ثقافة الراب والهب هوب و«أسلوب الشوارع» فيها، أو حيث ترسم أوجه الشبه بين الموقع التابع للسود وبعض الجماعات البيضاء. على سبيل المثال، في رواية رودي دويل **الالتزامات** (1999) والفلم الذي اعتمد عليها يقول الشاب الأبيض: «الإيرلنديون هم زنوج أوروبا. ارفع صوتك قائلاً: أنا أسود وفخور بذلك».

اعتُنق السواد أيضاً كهوية جمعية ونمط في التنظيم والمقاومة في الصراعات المضادة للاستعمار، من لدن جماعات مثل «النمور السود»، ومن خلال الشعار الشهير «السواد جميل» الذي كان يقيم أيضاً تقويماً إيجابياً الأساليب والملابس الأفريقية مثل قصة الشعر والضفائر الأفريقية. وفي أحداث الشغب العرقية في الستينيات في الولايات المتحدة وحين كانت حركة الحقوق المدنية في طور التفتح على أيديولوجيات السلطة السوداء والشعور الأسود، لم يعد ينظر فيها إلى السواد كشيء مخجل، بل صار يدعى أنه مصدر زهو وتضامن جماعي. وقد أوضح هنري لويس غيتس (Gates, 1994: 201) التغيرات في الجهاز الاصطلاحي والهوية الذاتية على خير وجه: «كان البيان الشخصي لتقديمي إلى جامعة ييل يبدأ على النحو الآتي: كان جدي ملوناً، وأبي زنجياً، وأنا أسود». ولفترة من الزمن، أصبح «الأسود» أيضاً مصطلحاً سياسياً مشتركاً في بريطانيا يضم الآسيويين الجنوبيين، وأحياناً أناساً من أصول عربية وصينية أيضاً، بالإضافة إلى

ع

الكاريبيين ـ الأفارقة، حين كان يُزعم أن كون المرء أسود يعني الإمساك بهذه التجارب المتشابهة لديهم جميعاً من الاستعمار البريطاني والعنصرية المعاصرة. وقد تبعثر هذا الانضواء الشامل مع التأكيد الأكبر على الاختلاف والطبقة الداخلية وتقسيمات الجنوسة. وفي الولايات المتحدة تشيع الهويات ذات الفاصلة مثل الأميركيين ـ الأفارقة أو الأميركيين ـ الآسيويين (وهي نفسها نتاج قرار واعٍ بالعثور على مصطلح أفضل من مصطلح «الشرقي» السابق). ورغمَ الفروق الظاهرة بين المجموعات التابعة والثانوية، فقد زُعم أنها تستطيع أن تستخدم الجوهرية لتعارض العنصرية إستراتيجياً.

تسعى الأيديولوجيات المتركزة حول أفريقيا إلى استرداد تواريخ خفية عن الحضارات الأفريقية «أثينا السوداء»: (Bernal, 1987) وتطوير صور إيجابية ونماذج يحتذى بها للجماعات الأفريقية السوداء. وارتبط العرق والدين من خلال جماعات مثل «أمة الإسلام»، التي هوجمت لتطويرها قومية ثقافية شوفينية تعتمد على نزعة الانفصال والاستقلال. ويتبنى آخرون مقاربة منفتحة كونياً تهدف إلى تطوير الأسس المشتركة للهوية الجمعية وتعزيزها بمعزل عن العرق، اعتماداً على تواريخ «أطلسية سوداء» عابرة للقومية، ومتداخلة الثقافة، وشتاتية للحداثة (Gilroy, 1993a). يدعو أنصار مثل هذه الأفكار أحياناً أيضاً إلى نزع العرقية (deracialization) وإلى طرق تخيل مستقبل «بلا أعراق».

و«الزنجي» (شأنها شأن مصطلحات أخرى مثل «كفير» (kaffir) في جنوب أفريقيا) غالباً ما تعتبر مصطلحاً مهيناً وازدرائياً كان يستخدمه أهل السلطة وملاك العبيد. ورغم أن تاريخه الطويل بوصفه «قنبلة ذرية» في النعوت العنصرية قد أبقاه بعيداً عن الثقافة السائدة، فقد لوحظ استخدامه من لدن بعض السود والكوميديين وصناع الأفلام منذ مدة: «الزنجي. كثيراً ما يستخدمها الآن السود الواعون

بالعرق، ولكن فقط في ما بينهم» (Johnson, 1977). واقترن استعمالها الأوسع وتعميمها في الأساس بثقافة الهب هوب (مثلاً: في الاسم الكامل لجماعة «الزنوج ذوي الموقف»). ويرى كينيدي (Kennedy, 2002) أن معناها مفتوح على التغيير ويتنوع وفق السياق، برغم أن آخرين يصرون أن الكلمة تلطخت بتاريخ مازال يثير ذكريات العبودية و**الفصل العنصري**.

يُلاحظ في الوقت الحاضر انعكاس التغيرات في استعمال اللغة في الولايات المتحدة، حيث صارت تسمع كلمة «السود» و«الأميركيين ـ الأفارقة» وتحل محلها عبارة ألملونين، ولدى النسويات يقال «الملونات». توفر هذه المفردات مصطلحات شاملة توحد بين أناس قد تقسمهم التجمعات «العرقية» التقليدية. وهي أيضاً تقيم اللون بدلاً من أن تبتذله. وفي جنوب أفريقيا، تستخدم «الملون» للناس من ذوي الأعراق المختلطة وليس للسود. وكثيراً ما يقترن اللون والخضاب في التراتبات العرقية التي تقيم الرقة. في بعض أنحاء أميركا اللاتينية يقال إن الناس قادرة على تمييز 9 ألوان شعر متميزة و15 نسيجاً، بالإضافة إلى 13 درجة لونية تطلق عليها أسماء معينة تمتد من «lechoso» (بياض حليبي) إلى «morado» (سواد أرجواني). ومصطلحات مثل «خط اللون» (الذي اعتبره و. إ. ب. دوبوا مشكلة القرن العشرين) و«التعصب والتمييز اللوني»، و«مشكلة اللون» («**لقد** حان الوقت للاعتراف بأن مشكلة اللون تحل بين ظهرانينا»، **التايمز**، 4 أيلول/سبتمبر، 1958)، و«العائق اللوني»، و«القضية اللونية»، و«الشعور اللوني»، هي بعض الطرق التي اقترن بها العرق و**اللون**. وما يسمى بـ «السياسات العمياء باللون» مصطبغة عملياً بالعرقية **إلى** حد كبير وتنطوي على اختزال العرق إلى لون.

ع

وبرغم أن البياض نفسه هو لون، فإن «الملونين» لا **يشملون** البيض. ولأن البياض يظل في الأغلب «غير مرئي» في **المصطلحات**

العرقية، فإن البيض كانوا يوصفون بأنهم «أناس غير ملونين». يوحي «البياض» في الأغلب بالخصائص التي هي عكس «السواد»، مثل النقاء والنظافة والعذرية والبراءة. ونتيجة التأمل في تراتبات الرقة، تقدم بعض مستحضرات التجميل وعداً ببشرات أرق، فتباع مستحضرات تبييض الجلد الخطيرة بطريقة غير قانونية. كما يمكن للبياض أيضاً أن يشير إلى الشحوب/ انعدام اللون فيُقرَن بالامتقاع والذبول والموت، مثلما كان الحال عند الصينيين في القرن التاسع عشر. وفي بعض الحالات، كما في عروض الشرطة على التلفاز، يبرز «القوقازي» لتمثيل «البياض»، رغم أن الأولى أن يشمل «القوقازي» الهنود أيضاً. على أنه يعامَل «الأبيض» باستمرار كمعيار يقاس به اختلاف «الآخرين» جميعاً. وقد بقيت مقولة «الأبيض» بلا تغيير تقريباً وبلا نظير في الإحصاء الأميركي منذ عام 1850. وهذا شيء مثير للالتفات لأن البياض كان تسمية قلقة ومتغيرة، مثلما حين عومل السلافيون والمتوسطيون **كعرق منفصل** (Jacobson, 1998)؛ وحين حكمت محاكم الولايات المتحدة في بواكير القرن العشرين بأن اليابانيين لم يكونوا أعضاء في أي فرع من فروع **العرق الأبيض**؛ وحين انتُقِصَ من الإيرلنديين واحتقروا وأُلحِقوا بالقردة (simianized) بألفاظ عنصرية. أما في أوروبا، فادعت الحملات ضد الهجرة اليهودية في القرن التاسع عشر أن اليهودية خاصية موروثة في الدم ولا تزول، وأن اليهود كانوا **عرقاً أجنبياً**، يقترن بالجريمة والمرض والانحراف. ومؤخراً، قوبل الأوروبيون الشرقيون «البيض» الناشدون لوضع الملاذ واللجوء بمعاملة مماثلة. ومثلما يوحي هذا، فإن موضوع البياض موضوع استعراق انتقائي. فلا تنحصر القضية في قضية بسيطة عن لون الجلد بل هي واحدة من عمليات متغيرة في التصنيف الاجتماعي والسياسي. وعلى هذا الغرار، كانت عضوية «العرق الأصفر» مرنة وقد توسعت لتشمل الفيتناميين في بعض الأوقات. وتم تصنيف الآسيويين الجنوبيين والشرقيين عرقياً بطرق

مختلفة، أحياناً من خلال مفاهيم مولدة عن التخنث. والبيض الذين يسعون لتقويض امتيازات البياض قد يسمون، وقد يسمون أنفسهم، **بخونة العرق.**

صُنِّفت الطبقة عرقياً حين سمِّيَ البيض من الطبقة الدنيا بـ «الزبالة البيضاء»، فاقترن العرق بحس التكاثر والنقاء. واتضحت المخاوف من الانحلال و**انتحار العرق** في بواكير القرن العشرين في حركة علم النسل، التي اقترحت أفكار **التحسين العرقي والجنسي** وبقاء الأصلح. وكان الهدف من الاعتقاد **بالعرق السيد** (herrenvolk) أن يتكاثر الآريون الخُلَّص عرقياً، وأدى ذلك إلى إفناء ملايين اليهود والغجر في المحرقة. ومازالت توجد كثير من المنظمات النشيطة النازية الجديدة، والمضادة للسامية، والعنصرية، ومنظمات التفوق الأبيض الفاشية، مثل عصابة كوكلوكس كلان.

«العرقية» كلمة حديثة تماماً من نتاج القرن العشرين، وقد استخدمت على نطاق واسع. من حيث النظرية والممارسة هناك أكثر من شكل واحد من العرقية، مما يشير إلى تكييف واستمرارية النظريات العرقية. وتتراوح العرقيات بين أفدح ممارسات الإبادة الجماعية والعبودية والفصل العنصري والتطور المنفصل (أراضي البانتو) حتى إنكار المواطنة والحقوق الاجتماعية إلى المضايقات اليومية. وتوضح قوانين الهجرة والمواطنة **العرقية المؤسساتية** التي تشير إلى عرقية متواصلة، نسقية، وأحياناً مضمرة أكثر مما هي انحيازات فردية تقوم على سمات نفسية معينة. وفي الأزمنة الأخيرة، ظهرت **عرقية جديدة** أو **عرقية ثقافية** تعتمد على التميز الثقافي والدفاع عن «طريقة الحياة»، أكثر مما هي تراتب وانتقاص للآخرين. وقد أُطلق على هذه أيضاً اسم **العرقية مابعد الحديثة** و**العرقية من دون أعراق**، وهي توضح الروابط الخطابية المتواصلة بين العرق والثقافة والأمة. وهناك تساؤل إذا ما كانت الصهيونية هي شكل من أشكال

ع

العرقية (كما أشار قرار الأمم المتحدة عام 1975)، أو إذا ما كان العرق والعرقية يقفان وراء رهاب الإسلام المعاصر وقومية الهندو.

تشمل الإجراءات المضادة للعنصرية في المملكة المتحدة «قانون علاقات العرق» الذي يريد أن يحظر التمييز العنصري، و«مفوضية المساواة العرقية» لتعزيز القانون. ويعني «العرق في القانون» جماعة يحددها اللون والوطنية والأصول الإثنية أو الوطنية. ويعاقب تشريع آخر على إثارة **الكراهية العرقية**، في حين تتوفر في الولايات المتحدة وأوروبا قوانين ضد دعوات الكراهية وجرائم الكراهية. ويمكن أن تشكل سياسات التعددية الثقافية وسيلة للإصلاح ضد **العرقية التاريخية**، بما فيها الاعتراف بحقوق شعوب الأمم الأولى وإعادة حقوقهم في الأراضي. وتعبر جهات كثيرة خاصة وعامة عن التزامها بالتنوع والفرص المتساوية وتباشر فصولاً تدريبية في العرق والإدراك الثقافي. ويعد النقاد وجود هيئات مضادة للعنصرية تدعمها الدولة مثل «مفوضية المساواة العرقية» برهاناً على وجود **لوبي/ صناعة علاقات العرق** الاحترافية. وهذا استذكار لملاحظة عن فكرة أواسط القرن العشرين عن **إنسان العرق**: «إنسان العرق هو الشخص الذي يبقي دائماً بهاء عرقه وشرفه أمام عينيه. . . كان الناس يقومون بجميع الوظائف ليصيروا رجال العرق ونساءه. فقد كانوا أبطال العرق» (Hurston, 1942). كان السود والآسيويون «غير الأصلاء عرقياً» يسمون تسميات متنوعة: «أبناء العم توم» أو «جوزات الهند» أو «مثلجات الشوكلاتة» (السمر، أو السود من الخارج، والبيض من الداخل). وظلت فكرة العرق تتعرض للتشويه والعزل والتثبيت والادعاء والخلاف. وهي تسترد السمات الإيجابية والسلبية التي تجعل منها فكرة تمتاز بالمفارقة الزمنية والمعاصرة معاً.

كريم مُرجي

انظر أيضاً: **الاختلاف، التعددية الثقافية الجسد، العرقية.**

العرقية (Ethnicity)

يستقى **العرقي والعرقية** من الكلمة الإغريقية (ethnos) بمعنى «أمة أو قوم». وكان اشتقاق منها في اللاتينية (ethnicus) بمعنى «الوثنيين» يدل على الناس الذين ليسوا بمسيحيين أو يهود، قد اختلط تاريخياً بجذر هاتين الكلمتين. وأُضيفت «العرقية» إلى الطبعة المنقحة من كتاب رايموند وليامز **مفاتيح اصطلاحية** كواحدة من الكلمات التي «غدت ذات أهمية كبيرة» (Williams, R., 1983: 27). ويشير هذا إلى إحدى مفارقات العرقية. فالعرقية **والاندماجات العرقية**، التي تُعرَّف بأنها إحساس جمعي شبه بدئي بالأصل المشترك والتقاليد الثقافية المتميزة، كان من المتوقع أن تتضاءل أو حتى تختفي مع نشر التجانس المقترن بالتحديث والنموذج الفرنسي عن القومية المدنية. في حين أثبت العكس أنه واقع الحال.

والعرقية «مصطلح يستخدم بطريقة جزافية حقاً، من دون أن يتوفر أي توافق حول معناها» (Malik, 1996: 174). فبإشارتها إلى عدد من طرق تحديد الهوية الجمعية غير البيولوجية التي تشمل القومية والدين والتاريخ واللغة والثقافة، تُعامَل في الوقت نفسه بانفصال عن العرق (race) وبالتداخل معه أيضاً. إذ يصر تمييز العلم الاجتماعي التقليدي على أن العرق هو تحديد للهوية مشتق بيولوجياً، ومفروض في الأغلب، ويفترض أن الأفراد والجماعات تمتلك سمات وخصائص ثابتة. على أن العرقية تتعلق بالتمايز الثقافي. وحين يتم تحديد جماعات أقلية معينة عن طريق وصف العلامات الجسدية الخارجية وتعد متميزة عن السكان الرئيسين، فإن «العرق» و«العرقية» يستخدمان ترادفياً ويتبادلان المواقع، تماماً كما كانت «العرقية»، في أنثروبولوجيا القرن التاسع عشر، تُستخدم للإشارة إلى التجمعات الاجتماعية القائمة على أساس الخصائص الثقافية والطبيعية. وفي ثلاثينيات القرن العشرين، كانت «العرقية» توحي



بالاختلاف العرقي ومكانة جماعة أقلية داخل مجتمع ما أو أمة ما: «مثل بقية الوحدات العرقية (ethnic)، لليهود شخصيتهم العنصرية المعيارية» (Coon, C. S., 1939). وتُداخِل المقولات الإحصائية أيضاً بين التصنيفات العرقية والعنصرية. ويكمن تبرير الوصف الإداري للجماعات العرقية/ العنصرية الخاصة في أنه يقدم أساساً لإظهار التفاوتات بين الجماعات، كما إنه يقدم قاعدة يمكن استناداً إليها قياس التغير.

في العادة تُعرَّف العرقية بأنها سمة مميزة لبعض السكان المهاجرين، وبهذا المعنى كانت تشير كلمة «عرق غريب» (an ethno) في أستراليا في السبعينيات من القرن الماضي إلى المهاجر، تماماً كما إن كلمة «ملمح عرقي» (an ethnic) في الاستعمال الحالي تعني الشخص الذي «ليس بأصلي»، وربما «ليس بأبيض». ومعاملة العرقية باعتبارها ملمحاً محدِّداً لمثل هذه الجماعات هو أمر إشكالي. فهي تضفي الغرابة على العرقية بوصفها خاصية يمتلكها غير البيض ومن يتحدرون من أصل غير أوروبي. وهي تتغاضى عن العرقيات داخل أغلبية السكان. وتعمي على العلاقة بين الأكثرية والأقلية وقضايا السلطة والمكانة: وهكذا فإن البيض في جنوب أفريقيا هم أقلية عددية لكنهم ليسوا محكومين «بالعرقية». تخلط الأسس المختلفة للهوية المشتركة من خلال الدين والقومية واللغة وكذلك الثقافة. وقد ساعدت على نشر التجانس بين الجماعات «البيضاء» و«غير البيضاء» من خلال الحدود الثقافية الثابتة وأشكال الانتماء. وكان المقصود من استعمال **عرقية الأقلية** في المملكة المتحدة بدلاً من **الأقلية العرقية** أن تشير أن هناك أيضاً **أكثرية عرقية**. ويعكس الاستخدام المتزايد لمصطلح **عرقية الأقلية والسود** في السياسة الاجتماعية والخطاب الرسمي الطبيعة التمييزية «للأقليات» العرقية و/أو العنصرية.

يمكن للعرقية أيضاً أن تستخدم لتحديد الأقليات «البيضاء» مثلما

انتشر «العرق الروسي» أو «العرق الألماني» في بلدان متعددة. وفي حالات **العرق التركي** في ألمانيا، أو **العرق الكردي** في العراق، يقوم إحساس بالانتماء الثقافي على أساس الأصل أكثر من الوطنية، رغم أن مسألة ما إذا كانت هذه هي الكيفية التي ترى بها هذه الجماعات أنفسها أو يراها الآخرون تظل قضية مفتوحة للبحث. وتعكس الهويات باستخدام الواصلة مثل الأميركيين ـ الأفارقة أو الأميركيين ـ الإيطاليين أو البريطانيين ـ السود أيضاً الحدود النفاذة للاندماجات والتحديدات العرقية والعنصرية والقومية والثقافية.

تمتاز العرقية بالجمال والخطورة معاً، بوصفها مكوناً للسلع الدارجة من ناحية، أو كشيء أساسي أو مبدئي من ناحية أخرى، **فالثقافات العرقية** تُقيَّم تقويماً مختلفاً لامتلاكها إما عرقية «جيدة» أو «رديئة». فالقيم الثقافية لدى الآسيويين الشماليين والشرقيين الناجحين تعليمياً واقتصادياً تفرزهم بوصفهم «أقليات نموذجية»، وهكذا يُتخذ الاحتفاظ بالعرقية ملمحاً مرغوباً به. وعلى العكس من هذا، تعتبر الروابط العرقية بوصفها خطيرة ثقافياً في حالة **الجريمة ذات الطابع العرقي**، مثل عصابات الاتجار بالمخدرات والشبكات الإرهابية، وحيث يُزعم أن العرقية توفر شيفرة سلوك وانتماء يجد المجتمع «الأكبر» أن من الصعب أن يتغلغل فيها.

للعرقية اقترانات منفتحة كونياً حين ترتبط بأساليب الفن والصنائع والأزياء والرقص والموسيقى والطهو وأسواق الشوارع. والحقيقة أن هذا في الأساس هو ما يغطيه الدليل السياحي للأنماط العرقية في لندن. ويمكن لهذه الاقترانات أن تتداخل بفكرة **المناطق العرقية المميزة**، أي مناطق المدن التي تحددها الخصائص العرقية ـ مثل أقاليم «المدينة الصينية» أو «الهند الصغرى» أو «إيطاليا الصغرى» التي يمكن العثور عليها في مختلف أرجاء العالم. وتستخدم **التجارة العرقية والأعمال العرقية** رأس المال الاجتماعي والثقافي لمد شباك

مصالحها المشتركة وتنميتها في هذه المناطق وعبرها. **والمنتوجات والموضوعات والأساليب العرقية**، التي تعتمد على التقاليد الثقافية الأفريقية والآسيوية والأصلية واللاتينية وسواها من التقاليد الثقافية «غير الغربية» صار يُضفى عليها السحر في عوالم الاستهلاك والإنتاج. إذ يتم تقويمها بطرق توحي بأن **الجذور العرقية** هي شيء قريب من الطبيعة، وجوهر بدئي، رغم أنها يمكن أن يعاد ابتكارها وتحويلها من خلال الاستعمال والممارسة. وفي أكثر مظاهرها تجارية أصبح التلميح إلى الغرابة في العرقية جزءاً من الثقافة المتعددة الاندماجية العالمية حيث تضفي على الشركات جمالاً معيناً ـ على سبيل المثال، حين تبنت كلٌّ من الخطوط الجوية البريطانية والخطوط الجوية الأسترالية **التصميمات العرقية** على طائراتها.

لقد حظي التوجه العام نحو **التعددية العرقية** والتنوع الثقافي بالترحيب كعلامة على أن **السياسة المتعددة الأعراق** (multicthnic) الحديثة يمكن أن تعترف بالاختلاف وتعلنه. وبدلاً من نشر المجانسة ونفي **الاختلاف العرقي** من خلال الامتصاص والإدماج، صار هناك بعض الاعتراف الرسمي بوجود **مجتمعات «فسيفسائية» متعددة الأعراق**. ويمكن النظر إلى التعددية الثقافية في أوروبا وأميركا وأستراليا باعتبارها نتيجة لهذه العملية. وفي استراتيجيات التنوع للقطاعين العام والخاص، تعطي العمالة المتنوعة عرقياً للأعمال فائدة تجارية، على ما يرى الاقتصاديون. وتقوم سياسات الفرص المتساوية والأفعال الإثباتية على المراقبة العرقية لتحقيق العدالة.

والتأكيد على العرقية كحد ثقافي بين الجماعات لا يُنظر إليه دائماً باعتباره أمراً إيجابياً. عند النقاد، يشير هذا إلى مقاربة احتفائية وسطحية بالفروق الثقافية (يُعبر عنها في المملكة المتحدة بقولهم: «ساريات، سمبوسات، عصابات حرامية»: (Donald and Rattansi, 1992) تتجاهل التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية التي تقف وراءها.

ويُنظر إلى المقاربة الثقافوية، القائمة على الطعام والزي والموسيقى باعتبارها تنتج وجهات نظر ساكنة وصارمة ولاتاريخية إلى الثقافة تغالي في إبراز الفروق بين الجماعات «العرقية» وتتغاضى عن التشابه في ما بينها. وبدلاً من النظر إلى العرقية كخاصية ثقافية للجماعات نفسها، يؤكد بعضهم أنها يجب أن تُفهم باعتبارها عملية اجتماعية علائقية تشير إلى حدود الهويات بين الجماعات العرقية، وإن كانت العرقية عند آخرين لها جذورها البيولوجية ـ الاجتماعية والمحافظة على الحدود هو انعكاس لهذا.

أبرزت العولمة والشبكات العابرة للقومية مناقص التصورات الاستشراقية للعرقية. ففي القرنين التاسع عشر والعشرين، حوّلت هذه الأخيرة العرقية إلى إطار أقلياتي وخارجي في النظر إليها في الأساس كسمة لجماعات محدودة، تتميز عن السكان الرئيسين، وتحددها ثقافة عرقية مشتركة ذات حدود لا تخترق، داخل دولة أمة ذات حدود واضحة. وقد أظهر الدليل المستقى من شبكات الشتات عبر دول الأمم أن الأفراد والجماعات تطور بفاعلية وتنخرط في علاقات اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية مطردة ويُحافظ عليها إذ تمتد عبر الحدود القومية. وترتقي الثقافة الكونية وأهل الشتات بأشكال من الثقافة الهجينة وأشكال ثقافية توفيقية، صاغ لها ستيوارت هول (Hall, 1992a) مصطلح **العرقيات الجديدة**. و«العرقيات» التعددية هي نفسها مهمة في تأكيد تمايز الجماعة الداخلي، والعرقية بوصفها عملية صيرورة أكثر منها حالة كينونة.

أفضت بعض العمليات نفسها إلى ميلاد **العرقيات البيضاء**. فقد كان هناك «انكماش أبيض» ضد التعددية الثقافية من خلال الحركات المحافظة والقومية الجديدة في أستراليا وفي كثير من البلدان الأوروبية، وكذلك ضد معايير الفعل الإثباتي في الولايات المتحدة. كما يمكن لمثل هذه التطابقات العرقية و**الصراعات السياسية العرقية**

أن تنتج أيضاً حملات لتحقيق العدالة من لدن الأقليات مثل الأميركيين ـ الأفارقة، وكذلك الأكثريات مثل السود في جنوب أفريقيا. ويتضح **الحراك العرقي والاستعراق** (ethnicization) أكثر لدى الحركات القومية حيث اتخذ شكل تأكيد دعاوى الحكم الذاتي داخل دولة الأمة (لدى الأسكتلنديين والقطلونيين) أو الدول القائمة على تحديد عرقي/ قومي (لدى الباسكيين والإيرلنديين والكويبيكيين). وقد أفضت **القوميات ـ العرقية** إلى الإبادة الجماعية أو الإبادة العرقية (ethnocide) وإلى الإرهاب. ويوحي ما يسمى بالجانب «المظلم» من العرقية أن الانتماءات «القَبَلية» قابلة لأن تُحرَّكَ بطرق جديدة، فتشير إلى «عودة المكبوت». وأظهرت الصراعات العنيفة في يوغسلافيا السابقة ورواندا أن **التطهير العرقي** «للآخرين» من خلال الإقصاء والإفناء يجري باسم **النقاء العرقي**. وهذه التجليات العنيفة للعرقية هي صورة من **الانغلاق العرقي** والمحافظة على الحدود، في حين أن العرقية قابلة للتحريك بطريقة دفاعية وارتجاعية لتأشير الحدود بين جماعات «الداخل» و«الخارج»، بطرق غالباً ما تعارض التغير الاجتماعي. وقد تؤكد الجماعات أيضاً فكرة قوية عن حدودها الخاصة في نماذج الاستقرار المتبقية حيث تشير العرقية إلى انشقاقات في المكانة والاستهلاك. وفي جميع هذه الحالات، تبرز العرقية وتلتقي بتقسيمات اجتماعية أخرى مثل الطائفة والطبقة والمرتبة.

كريم مُرجي

انظر أيضاً: **الاستشراق، التعددية الثقافية، الشتات، العرق، العولمة.**

ع

العقل (Reason)

لقد كان **العقل** من إنشاء الفلاسفة، أكثر من أغلب المصطلحات التي التحمت فيها قيم الثقافة الغربية ومطامحها. وتاريخ مصائر العقل

هو تاريخ الفلسفة الغربية. والتوترات التي لم تُحَلَّ بعد في المفهوم - وإن كانت تبدو في الأغلب وكأنها ناشئة عن القنوط المعاصر من التقليد الفلسفي - هي إلى حد كبير ما يتبقى من المثل الفلسفية الماضية. وقد يعيننا بعض الفهم لتاريخ الفلسفة في تكوين فهم أفضل لنشاز الأصوات - الغاضبة والمبتهجة - التي صارت تشكل **جوقة العقل**.

والعقل، في أكثر معانيه ألفة الآن، هو الوضع الذي يسوِّغ أو يدفع إلى فعل. وكانت قدرتنا على وضع معتقداتنا وأفعالنا على أساس العقول - والحكم على كفاية هذه العقول والأسباب - تُعَدّ سابقاً استبقاءً لنا عن تحديدات بقية العالم. غير أن فكرة العقل كملكة إنسانية متميزة أوضح في صيغتها الفعلية **التعقل** (reasoning) - أي التفكير النسقي، المتبع بوضوح واستخلاص النتائج والتوصل إلى استنتاجات بما يتوافق مع المبادئ المنطقية. وهذا الاستعمال للعقل يقترن الآن على الخصوص بالنسخة المصفاة عن التفكير المنهجي التي انبثقت في فلسفة القرن السابع عشر. صاغ رينيه ديكارت المثال بوصفه التجميع الدقيق للسلاسل الاستنباطية عن التصورات الثابتة التي تصدر عن «ذهن واضح ويقظ ينطلق من نور العقل وحده» في مقابل «الشهادة المتقلبة للحواس أو أحكام الخيال الخداعة التي ترقع الأشياء معاً» (Descartes, 1985 [1637]: 14).

ع

صار مثال العقل بوصفه نمطاً خاصاً من الفكر أقل محدودية في فلسفة القرن الثامن عشر. لكن العقل بقي طريقة في التفكير تمتاز بالموضوعية وليس الذاتية، والتجرد وليس الانفعال، والقائمة على أساس وطيد وليست اعتباطية. وحدث الاحتفاء **بعقل التنوير** باعتباره يقدم أساساً راسخاً للمعرفة العلمية. لكن استعارة **التنوير العقلي** تم توسيعها أيضاً إلى المثل السياسية والممارسات الاجتماعية التي تقوم على انتشار المعرفة الموضوعية، في مقابل ضروب الطغيان المظلمة التي تولدها الخرافة.

غير أن هناك تياراً أقدم وأقل ألفة من العقل. فقد كان ينفع مرة في وضع الكائنات الإنسانية ضمن سائر الطبيعة بثبات لا يختلف عن الثبات الذي صار عقل مابعد التنوير يفصله عنها. ويأتي هذا التيار من خلال الجذر اللاتيني (ratio)، الذي يقترن بالأفكار عن النسق الصحيح، أو التناسب، أو الانسجام. ولا ترتبط هذه الصور من العقل حصراً، أو حتى أساساً، بالذهن الإنساني. فلم يكن العقل، في أصوله الفلسفية، ينحصر فقط بالملكة الإنسانية بل سمة من سمات العالم ـ أي نظاماً منبنياً يتم تفعيله في الحيوات الإنسانية وحسب، بل في الكون ككل. والعقل بهذا المعنى يتواصل مع «اللوغوس» الإغريقي القديم ـ أي **المبدأ العقلي** أو القانون الكوني الذي يكمن في العالم.

وقد أضفى كَنْت وهيغل انعطافة جديدة على هذه الفكرة القديمة عن العقل بوصفه كامناً في العالم، بتوسيعها من الكون إلى التاريخ الإنساني. فالتاريخ، كما ارتأى كَنْت، ليس «عملية اعتباطية، لا هدف لها». ففي خضم الفوضى الواضحة للأحداث التاريخية علينا أن نتبين لا «حكم المصادفة الباهت» بل «المبدأ الهادي للعقل» (Kant, 1970b, [1784], 42). فالعقل عند كَنْت عملية تاريخية ـ هي التنوير التدريجي الذي تهدينا من خلاله الطبيعة إلى هدف طبيعة إنسانية عقلية تماماً. يقول كَنْت إن العقل، من دون المثير الذي يوفره الصراع في أثناء تلك العملية، سيظل «فارغاً لا يملؤه شيء» لدى الأنواع الإنسانية. وقد وجدت هذه النظرة الدموية إلى العقل بوصفه كامناً في صراعات التاريخ البشري وتقلباته أجرأ تعبير عنها في دعوى هيغل المدهشة، في مقدمة كتابه **فلسفة الحق** (Hegel, 1967 [1821])، بأن غير العقلي على المدى الطويل لا يستطيع أن يسود ـ **فما هو عقلي واقعي، وما هو واقعي عقلي**. وكما أوجز غادامر هذه النظرة الهيغلية، فإن العقل يمكن تمييزه في «الاختلاط الرنان بوضوح للشؤون الإنسانية» بما لا يقل عن «المسافات الهادئة التي تتبعها النجوم في السماء» (Gadamer, 1981: 35).

مهما شككنا بضمانات العقلانية النهائية للشؤون الإنسانية، فإن «العقل» يظل كلمة تفاؤلية ومطمئنة. قد نشكك بأن العقل متولد عن آمال التنوير. غير أن بصمات باقية من الأفكار القديمة عن العقل تحمل الضمان بأننا مازلنا على ألفة في الأساس بعالم يتجاوب مع طبيعتنا الخاصة؛ في حين أن فكرة التعقل كملكة إنسانية متميزة تسمح لنا أن نهنئ أنفسنا بتفوقنا على بقية العالم. وربما انطلى علينا أن كلا التيارين ـ في العلو الإنساني والألفة ـ إنما هما بقية من تناول فلسفي مختلف للعقل، وربما كان أحدهما يتعارض مع الآخر.

وليست الشكية بخصوص نظرة التنوير إلى التقدم بالجديدة. فقد سبق لفولتير في أواسط القرن الثامن عشر أن عبّر عن شكوكه في المؤسسات المعاصرة له والممارسات الاجتماعية التي كان يُفترض أنها تجسِّد العقل. ولكن لا يوجد هنا تشكيك بالعقل نفسه. يقول فولتير في كتابه **المعجم الفلسفي** (Voltaire, 1971 [1770])، إن الله أعطانا العقل، كما أعطى الريش للطيور، أو الفراء للدببة، وسيبقى مهما أراد الطغاة والدجالون تدميره من خلال الخرافة. وما ظهر في النقد الثقافي المتأخر، في المقابل، هو إحساس بالتشاؤم ـ أو حتى بـ «الأزمة» ـ من حيث العلاقة بالعقل نفسه.

ع

بعد الحرب العالمية الثانية، علّق ناقد مدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر على **أفول العقل** الواضح في عالم يُفترض أنه حقق اكتمال حلم التنوير بالتقدم. شهدت الحقبة الحديثة، في تشخيصه، تضييقاً لما كان من قبل مصادر فلسفية غنية للعقل. فقد عمل **العقل الأداتي** ـ الذي مورس في حساب الوسائل لتحقيق غايات معطاة سلفاً ـ على أفول الأبعاد الغنية **للعقل الموضوعي** الذي كان تقليدياً يعبر عن مثال الحياة الإنسانية ذات المعنى في عالم عقلي (Horkheimer, 1985).

قد يبدو الحديث عن **أزمة العقل** متناقضاً تناقضاً عميقاً: إذ لابدّ

للحجج المرفوعة ضد العقل، إذا أُريد لها أن تكون مُقنِعة، أن ترضي هي نفسها المعايير المقبولة في الحجة العقلية. وفي استجابة ساخرة للاقتراح بأن العقل لم يعد قادراً على تفسير العالم الذي نعيش فيه وأننا يجب أن نعتمد الآن على أدوات أخرى، يطالب أمبرتو إيكو بمعرفة البدائل التي يمكن لنا أن نتخيلها: «الإحساس، الهياج، الشعر، الصمت الصوفي، فتّاحة علبة السردين، القفز العالي، الجنس، الحقن الوريدية للحبر التعاطفي» (Eco, 1986: 125). وهو يقترح حين يواجه بشعار مثل شعار أزمة العقل، أن ما يتصايح طالباً التعريف ليس العقل بقدر ما هو مفهوم الأزمة.

وبتأثير تيار «التفكير الواضح» في العقل، قد نرغب أيضاً في نبذ «الغضب المعاصر ضد العقل» ـ كما وصفه ريتشارد بيرنشتاين (Bernstein, 1986) ـ باعتباره لاعقلية مضادة للعقل. لكن هذا قد يعني تجاهل كل من التعقيد الداخلي للعقل والطرق التي شكّله بها النقد الفلسفي الماضي. على سبيل المثال، غالباً ما يقال حول انتقادات العقل التي قدمتها النسويات المعاصرات ـ التي يُسخَر منها بأنها ليست سوى توكيدات للاعقلية الأنثوية ـ بأن لها نظائرها السابقة في تاريخ الفلسفة. فقد ركزت النسويات على المسافة التي فرضها العقل على ذاته في النأي عن المزايا الإنسانية الأكثر تأثيراً، أي ملكات أساليب الفكر المصطبغة بالتأثر والخيال، التي غالباً ما كانت تُقرن بالنساء على خلفية «ذكورية» العقل.

ع

قد نعد مثل هذا النقد في أحسن أحواله لا بوصفه إنكاراً للعقل، بل كمحاولة لإصلاح الانفعال والخيال كعنصرين مهمين في التفكير الذكي. ويتوفر نقد مماثل للنظرات السائدة عن العقل في النقد الذي وجهه باسكال في القرن السابع عشر حين أصرَّ في كتابه **خواطر** على أننا «نعرف الحقيقة ليس فقط من خلال عقولنا، بل أيضاً من خلال قلوبنا» (Pascal, 1966 [1670]: 58). وبدلاً من النظر إلى القلب

باعتباره مصدراً للبصيرة غير العقلية، قدمه باسكال بحذق باعتباره يمتلك «أسبابه الخاصة، التي لا يعرف العقل عنها شيئاً» (ص 154). وفي القرن الثامن عشر، أنكر دايفد هيوم أيضاً فكرة الهيمنة التراتبية للعقل على العواطف. وفي قلب ساخر شهير للتراتب الراسخ، يلاحظ هيوم في كتابه **مقال عن الطبيعة الإنسانية** أن «العقل هو، ويجب ألا يكون سوى، عبد للعواطف، ولا يستطيع أن يزعم أي منزلة أخرى سوى أن يخدمها ويطيعها» (Hume, 1978 [1739]: 415).

في أزمنتنا الحالية تبدو روابط العقل وتكيفاته الهشة مع سمات أخرى مفككة منحلة، تتركنا مع بديل عقيم إفقاري لما سبق. غير أن لنقد محدودية النسخ السائدة للعقل تاريخاً فلسفياً طويلاً. إن ما تبرز الحاجة إليه أكثر الآن ليس هو البحث عن «أداة» بديلة، غير عقلية، للاهتمام بعالم مشكوك فيه، بل نقد مطلع لصورنا المتداولة عن العقل. وسواء أكنا سنستمر في إعطاء هذا الاسم لطرقنا المفضلة في التفكير أو لا، فإن ذلك أقل أهمية من أن نكون واضحين بخصوص ما تستمر تدين به إلى تاريخ العقل المحتفى به كثيراً، أو المجروح كثيراً.

ع

جنفياف لويد

انظر أيضاً: **الانفعال، العلم، المثقف، المعرفة، النظرية.**

العلاج (Therapy)

يعني **العلاج** معاملة الاضطرابات والأمراض، العقلية والجسدية على السواء، فيجمع فكرة الخدمة والانتباه إلى فكرة المداواة. وفي القرن العشرين صار يحتل مكاناً خاصاً في حياة الغرب. وهناك مئات الأنواع المختلفة من العلاج، تمتد من أشكال **العلاج النفسي** (Psychotherapy) إلى **العلاج المهني** (Occupational therapy) (أي إعادة التأهيل من خلال ممارسة أي نوع ترتبط بالعمل مثل اتخاذ

المساند التي كانت في الأغلب بالبقاء في مستشفى للطب العقلي من الخمسينيات إلى السبعينيات من القرن الماضي)، إلى **العلاج بالفن** (أي التعبير من خلال الفن عن الانفعالات التي تستعصي على التعبير)، **والعلاج بالدراما**، **والعلاج العائلي**، الذي يعتمد على تناول أنظمة في الاتصال والتفاعل العائلي. **والجماعات العلاجية** هي مؤسسات الطب النفسي التي تقدم أشكال العلاج الجماعي للساكنين فيها الذين يقيمون لفترة طويلة. ومؤخراً، صارت لفظة «العلاج» تطلق على الممارسات العصرية مثل العلاج البلوري أو أنواع التدليك مثل **العلاج العطري** (أو ببساطة **العلاج بالتدليك**). كما إنها تُستخدم في المعالجات الطبية مثل **العلاج الكيميائي** (Chemotherapy)، أي استخدام المستحضرات السُّمِّية لمعالجة السرطان، **والعلاج باستبدال الهرمون**، أي استعمال الإستروجين والبروجسترون (**الهرمون الأنثوي**) لمعالجة أعراض انقطاع الطمث.

تم تقديم الطرق العلاجية لإمكان مداواة المرضى في مستشفيات المجانين في بواكير القرن العشرين، وأشهرها العلاج بالصدمات الكهربائية (الذي يُعرَف اختصاراً بـ (ECT))، وفيه يُعرَّض المرضى الذين يعانون من أحوال ذهان لصدمات كهربائية. ورغم أن العلاج بالصدمات الكهربائية مازال يُستعمل على نطاق واسع، فإن كثيرين يعتبرونه غير إنساني ويدعون إلى استبداله **بعلاجات العقاقير** أو **علاج الطب النفسي**. مع ذلك، كان يُفهَم الظهور السريع في كل من تكاثر أنواع العلاج في عرض مصطلح «العلاج» واستعماله من لدن بعضهم بوصفه استخدام العلاج للحلول محل الاعترافي (Foucault, 1980)، أو بعمومية أكثر، ليكون جزءاً من العلوم «النفسية (-psy) (علم النفس، الطب النفسي، التحليل النفسي، علاج الطب النفسي [Rose, N., 1985]) التي يتمتع من خلالها الناس بمساعدة أنفسهم للعمل على أن يكونوا ذاتاً عقلية موحدة في الليبرالية من خلال نظام لفهم دخيلتهم، ولاسيما انفعالاتهم.

يدعو كثير من المحللين النفسيين، مثلاً، إلى أن التحليل النفسي ليس علاجاً، ولذلك يميزونه عن فكرة الأحكام المعيارية للعلوم النفسية ومداواتها. وعند التحليل النفسي فإن «تحسين حالة الناس. . . هي ممارسة جانبية، قد تفلح وقد لا تفلح» (Frosh, 2002: 10). مع ذلك شكّل التحليل النفسي الأساس الأصلي والأكثر نفوذاً **للعلاج النفسي**، وطوّرت العلاجات التي تعتمد على التحليل النفسي مسارات مختلفة في بريطانيا، والقارة الأوروبية، والولايات المتحدة، مثلاً. وخلال الستينيات من القرن الماضي، شهد انعطاف إلى النزعة الإنسانية نشأة أنماط مختلفة من العلاج ترمي إلى الكشف عن «الذات الحقيقية». وفي هذا الضوء فُهِمت أشكال كثيرة من **العلاج الجذري** على أنها تساعد في عملية التحرير. وعلى النحو نفسه، انعطفت النسوية أيضاً إلى العلاج، واقترحت أن كبت النساء يفضي إلى نتائج نفسية وكذلك اجتماعية ضارة بالنساء. وتحدت نزعة أوروبية مضادة للإنسانية فكرة التحرير نفسها، وعارض بعض المحللين النفسيين الفرنسيين، وبخاصة جاك لاكان، اتجاه علاج الطب النفسي في التحليل النفسي الأميركي، وما فُهِم على أنه إيقاف الأنا كدعامة إسناد لليبرالية.

ع

وعند الاحتفاظ بالافتراض الكلاسيكي عن الانفعالات بأنها جزء من اللاعقلي أو اللاعقل، كانت علاجات طبية عقلية معرفية متنوعة تهدف إلى توفير الأسس العقلية للسلوك، مثل **علاج السلوك المعرفي**. ويتأسس **العلاج السردي** على «فكرة أن حياة الناس وعلاقاتهم يشكلها أداء المعاني التي ليست بانعكاسات لبعض الواقع الداخلي بل هي تعبيرات عن تراتبات المعارف الثقافية (الخطابات)» (Byrne-Armstrong, 2002: 22).

اتسع نطاق العلاج إلى أي فعالية تهدف إلى جعل المرء يشعر بالتحسن، وهكذا صار بوسع المستهلكين في البلدان الموسرة أن

يشاطروا في **علاج بالنميمة**، ويطلقوا العنان لأنفسهم في الانغمار في التسوق مفهوماً بوصفه وسيلة لتدليك هوية هشة عن طريق المساعدة في استهلاكها. وإذا كانت أي فعالية تجعل المرء يشعر بأنه جيد ومعتنًى به يمكن أن تُفهَم بوصفها **علاجية**، فإن العلاج يمكن أن يُفهم ليس من خلال ما هو اعترافي عند فوكو وحده بل أيضاً بوصفه إشارة إلى استبدال ممارسات العناية داخل العوائل والجماعات بمجموعة من العلاقات الاعترافية تباع في محلات التسوق. ويرى روز (Rose, N., 1999: 90-91) أن العلاج أصبح المؤشر الرئيس على الاقتصاد الليبرالي الجديد في إدارة السكان من خلال تقنيات الإدارة الذاتية وممارساتها:

> **«إن المواجهات في تعدد المواقع التي تستخدم لتحكمها شيفراتها وقيمها إنما تتخذ الآن شكلاً علاجياً ـ ولا يقتصر الأمر على زيارة الزبون إلى المستشار، أي مواجهة المريض في غرفة استشارة الطبيب أو الجماعة الراعية في المستشفى النفسي، بل أيضاً مقابلة العامل مع مدير الأفراد، والأب المدين الذي يزور «مكتب استشارة المواطنين»، والتشاور مع المحامي حول الطلاق ورعاية الأطفال».**

لقد تحولت الحياة اليومية الآن بحيث صارت الظروف اليومية، مثل الديون والزواج والطلاق، وتغيير الوظائف، والولادة، موضوعاً للعقل العيادي أصبحت فيها «القوى النفسية للإنكار والكبت وغياب المهارة النفسية ـ الاجتماعية سيناريوات تؤدى ويعتمد نشرها على مستوى تقديرنا للذات، وشؤوناً لا تقل أهمية نتائجها النفسية ـ كالعصاب والتوتر ـ عن أهمية عواقبها العملية، ومناسبات لممارسة التأويل والتشخيص والاعتراف والاستبصار والإصلاح» (Rose, N., 1999: 90-91).

يمكن أن تُفهَمَ البرامج الحوارية والأشكال الاعترافية في التلفاز على أنها إدغام للحدود بين العام والخاص، والاعترافي والعلاجي.

وبالإضافة إلى الصور السردية الشعبية التي تحيط بنا، توفر حكايات نفسية عن ذواتنا وحيواتنا. ويوحي **فن المعالجة** (therapeutics) بإمكان التغلب العقلي على الشقاء، وهكذا يُفهَم إمكان الحياة المنجزة الراضية بأنه يعمل على أساس مجموعة من المعايير والممارسات في ترقية الذات. وبهذه الطريقة، يُمكن أن نُفهم نحن بوصفنا كائنات موجودة في ثقافة معينة يشكل فيها العلاج المجاز المركزي الذي نُدعى من خلاله إلى فهم أنفسنا وعلاقاتنا وممارساتنا اليومية.

فاليري وكرداين

انظر أيضاً: **الانفعال، الذات، اللاشعور.**

العلامة (Sign)

تشير **العلامة** إلى فئة واسعة من الموضوعات، أو الأحداث، أو الإشارات، التي تُستخدم أو تؤوَّل لتنقل معنى ما؛ وقد يشمل ذلك العلامات الموضوعة على نحو صريح وكذلك الأعراض أو الحوادث الطبيعية المتكررة، مثل المتحجرات أو الأنواء الجوية. في العرافة الرومانية، كانت بعض التدابير على أحشاء حيوان يُضحَّى به يُنظَر إليها كعلامات، في حين تدلّ العلامات في الرياضيات مثل: + و () و × و ـ على **علامات وظيفية** تنفع في ربط العلامات المجاورة لها في متواليات ذات معنى. والأوسمة والشعارات هي علامات، وكذلك **علامات الدكاكين** وألوان الفرق الرياضية. وقد تعرضت «العلامة»، مع بعض نظائرها الدلالية (مثل: يدل، دال... إلخ) إلى مناقشة مستفيضة حول كونها تعير نفسها لاستعمال تقني وتقبل من ثم التعريف الصوري. تجعل بعض المحاولات من «العلامة» مرادفاً لـ «التمثيل». وتعتمد هذه المحاولات على معيار «التمثيل»: إذ إن العلامة هي «أي شيء يمثل شيئاً آخر سواه من ناحية أو جهة ما».

ع

على أن الاستعمال المعياري أوسع من هذا. والبديل، الذي يمكن أن نسميه بـ «معيار قابلية التأويل»، رحب بما يكفي للتلاؤم مع الاتساع المعياري: كل ما يمكن تأويله فهو إذاً علامة.

يمكن للأشياء الآتية أن تُعدَّ علاماتٍ في الاستعمال المعياري: الآثار، التراتيل، الأعلام، العملات، التماثيل، الإيماءات، الأكسية والزينة الجسدية، النُّدَب، الجوازات، معالم الحدود، الإيماءات المشفّرة والكلمات التي يستخدمها المحكمون في المباريات الرياضية، بصمات الأصابع، الأشكال... إلخ. فنحن **نصنع العلامة** بأيدينا، ونميز بعض الأشياء لبعض الاستخدامات الخاصة بوضع العلامات عليها، ونكتب الأسماء أو نرسم الصور على ألواح أو بالأضواء لنقل المعلومات، وهذه كلها علامات. نأخذ (بعض أنماط) الأحداث **كعلامات على الأزمنة**. يمكن لسياق متخصص بالنسبة إلى الاستعمال المعياري أن يكون إحالة إلى لغات الصم البكم بوصفها **لغات علامية**. ويعود أقدم استعمال معروف في اللغة الإنجليزية «للعلامة» إلى القرن الثالث عشر، ومع بعض الاستعمالات المتخصصة مثل العلامات الرياضية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ أما استعمال «العلامة» بدلاً من «العَرَض» فيعود إلى القرن التاسع عشر، ويرجع استعمال «العلامة» للأثر الذي يتركه شخص أو شيء ما يطارده أحد إلى القرن السابع عشر.

ع

مادامت العلامات تُستعمَل أو تؤوَّل لنقل المعنى أو المعلومات، فإن ممارسات مثل الرسم والتصوير والمذياع والتلفاز والسينما (Metz, 1974)، والطباعة والإعلام الجديد، تُعرَف في العادة بوصفها **ممارسات علامية** أو «ممارسات سيميائية». وليس من المعتاد أن تُسمَّى مثل هذه الممارسات «علامات»، لكن من المتفق عليه أن يجري الحديث عنها بوصفها إنتاجاً أو ابتكاراً أو صنعاً للعلامات. ويعود تاريخ هذا الاستعمال إلى عام 1970 تقريباً. ففي سياق هذه الممارسات، وكذلك تلك الممارسات التي تعتمد في الأساس على

اللغة بمعناها الضيّق، يتم تفسير «نقل المعنى أو المعلومات» باعتباره يشمل أنواعاً على نطاق واسع: رواية القصص، خلق الفنون، دعم المحاججة الأكاديمية أو القانونية أو السياسية ومناقشتها، بيع السلع للمستهلك، تأدية الطقوس... إلخ. والسيمائية، أي **دراسة العلامات**، هي دراسة أي شيء يمكن أن يُستخدَم في أداء مثل هذه الأمور. وقد اشتهر أمبرتو إيكو (Eco, 1976) لإضافته أن السيمائية هي دراسة أي شيء يجعل الكذب ممكناً.

قد يكون من الغريب في اللغة الإنجليزية المعاصرة القول عن بعض هذه الأمور إنها تمثّل شيئاً ما. ويبدو أن الاختبار يتعلق في ما إذا كان معيار «التمثيل» أو معيار «قابلية التأويل» هو الأرجح. ومن هنا فإن الهمهمات وعلامات التنقيط هي علامات، لكنها لا تقول إنها تمثل شيئاً؛ ومن ناحية أخرى فمن المعتاد التفكير بالشعارات والألوان القومية أو الفِرقية والأوسمة والعملات وما أشبه باعتبارها تمثل موضوعاتها. وهذه الأحكام هي موضوع نقاش، شأنها شأن جميع الأحكام حول الاستعمال المعياري.

لدى أنصار الاستعمال التقني، يمكن فرز نقاشات مستفيضة حول النماذج التعريفية، ويمكن للمواقع في هذه النقاشات أن تنفع كعلامات على المدارس المتعددة في السميائية. وقد شهد القرن العشرون ازدياداً في هذه النقاشات التي تدور في العادة حول عدد مكوِّنات العلامة. يبدأ التقليد الذي دشّنه فرديناند دو سوسور (De Saussure, 1966) من جزئين غير قابلين للانقسام؛ ويبدأ التقليد الذي دشّنه تشارلز ساندرز بيرس (Houser and Kloesel, 1998) من **ثلاثة** أجزاء(*). ثم نشأت قضايا نظرية تتعلق بعدد أنواع **العلامات**

(*) تقصد كاتبة المادة أن سوسور اعتمد نموذجاً ثنائياً حين قسّم العلامة إلى دال ومدلول، بينما اعتمد بيرس نموذجاً ثلاثياً حين قسمها إلى ثلاثة أقسام هي: الأيقونة (icon)، والرمز (symbol)، والمؤشر (index).

ع

الموجودة، وإذا ما كان يُعطى ما تكون العلامة علامةً دالة عليه في العالم الخارجي (مثلما هو الحال في الأشجار والطاولات) أو ما تشكّله العلامة (على سبيل المثال، العلامة الدالة على الصفر 0 في الرياضيات)، وهل تؤثر مثل هذه القضايا في التعريف. بينما استمرّ الاستعمال المعياري مواصلاً طريقه العنيد من دون اعتبار لهذه القضايا.

يشيع الاستعمال التقني شيوعاً واسعاً في عدد كبير من اللغات، في حين ينحصر الاستعمال المعياري الذي أوجزناه سابقاً باللغة الإنجليزية. وقد استمد الأول زخمه من النموذج السوسوري كما أوّلَتْه «المدرسة البنيوية» في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين ـ ورولان بارت (Barthes, 1968) وجوليا كرستيفا (Kristeva, 1989) هما أبرز الأسماء فيه ـ ومن أميركيين أمثال أ. ت. سيبيوك (Sebeok, 1986)، الذي كان يطوّر بيرس في الوقت نفسه. ومنذ الخمسينيات من القرن الماضي كان رومان جاكوبسن يستعمل عناصر من التقليدين معاً، وتابع أُمبرتو إيكو هذا الاتجاه في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي مع تنقيات نظرية مهمة. ويجري أكثر البحث حالياً في أوروبا، ولاسيما في الدنمارك، وبولندا وإيطاليا، وفي أميركا اللاتينية، لاسيما في الأرجنتين وأورغواي وتشيلي والبرازيل. ويجد الجزء الأكبر من هذا العمل مصدره في التعريفات التي صيغت في المصادر اليونانية والرومانية القديمة. إذ يُستقى معيار «التمثيل» من التراث الأرسطي، ومعيار «قابلية التأويل» من التراث الرواقي؛ فتعريف سوسور (القائل إن العلامة تتكوّن من وحدة لا تنقسم من **الدال والمدلول** تتحدد قيمتها بمكانها من المنظومة) هو محاولة لإعادة كتابة معيار «التمثيل» على أسس مضادة للنزعة الاسمية. بينما تحاول أعمال نظرية أخرى، كما هو الحال لدى بيرس على سبيل المثال، أن تمزج بين الاثنين.

ع

قيل إنه لا يوجد تعريف تقني يمكن أن يفسّر كامل نطاق الأشياء التي تُعدُّ علاماتٍ في الاستعمال المعياري، وإنه فضلاً عن ذلك لكي يكون مصطلح «العلامة» ذا فائدة في نظرية ما فلابدَّ من تنحية بعض مظاهر الاستعمال المعياري جانباً مع نظرة لتأسيس فئة متجانسة من العلامات. وكان الاختزال السوسوري، الذي عرَّف العلامة بأنها أصغر وحدة دالة في اللغة، الأكثر عنفاً. إذ كانت النقاشات تنشأ حول مدى صغر العلامة قبل أن تعتبر غير ذات دلالة: على سبيل المثال، تظل أنظمة التحريك وإشارات التنقيط، رغم أنها لا تنطوي على محتوى تمثيلي، قابلة للتأويل. وبمتابعة هذا الاتجاه، يمكن اعتبار النوطة الموسيقية علامة، ولا يمكن اعتبارها كذلك إذا كان ينبغي للعلامة أن «تمثّل» شيئاً آخر(*)؛ مع ذلك فإن نظام كتابة الموسيقى «يمثّل» الأصوات حقاً. وعلى الجانب الآخر من الميزان، فإن «أصغر وحدة دالة» كانت تستبعد أيضاً أي شيء لا يُعدّ «وحدة في النظام»، لكنه يشكّله تسلسل الوحدات: كالجمل والمقاطع والنصوص الكاملة وحتى المكتبات. قد يقال إن هذه تمثل شيئاً ما، لكنها، في المعيار السوسوري، ليست بعلامات. وسرعان ما اتّسعت فكرة «أصغر وحدة» عن طريق القياس لتغطي وحدات أي نظام دال، ثم اتّسعت ثانية اتساعاً أكبر، لتشمل **الممارسات الدالة** مثل السينما مما لم يكن يُعتبر نسقياً ولا قائماً على الوحدات.

(*) من الواضح أن الأمر يتعلق بمعنى «الشيء» هنا، فإذا كان المقصود موضوعاً خارجياً فهو غير موجود من دون شك. لكن إذا كان «الشيء» هو المعنى الداخلي الملازم للغة، أو هو مستوى آخر من اللغة نفسها فهو موجود. لأن نظام التنقيط يمكن أن «يمثل» التنغيم، والتنغيم يرقى إلى منزلة فونيمية حاسمة في اللغة. على سبيل المثال، إذا سأل قاض متهماً: «هل قتلت زوجتك؟»، وأجابه: «قتلتُ زوجتي»، فإن معنى هذه الجملة يتحدد بالتنغيم الذي يمثله نظام التنقيط. إذا قال المتهم: «قتلت زوجتي»، فهذه جملة مثبتة، ومن ثم هي اعتراف بالقتل. لكنه إذا قال: «قتلت زوجتي؟!!»، فهذه جملة استفهامية، وهي بالنتيجة إنكار له. والتنقيط في الكتابة أو التنغيم في النطق هو الذي «ينقل» هذا المعنى.

ويتم تشغيل نوع آخر من التحديد حين يؤخذ معيار سوسوري آخر بنظر الاعتبار. فلأغراض النظرية الثقافية، كان يُعتقد أن **العلامات الثقافية** والأعراض المادية يجب استبعادها؛ ولا تُعدّ علاماتٍ إلا تلك العلامات التي يكون جوهرها اعتباطياً في العلاقة بتمثيل العالم، وتقليدياً ومن ثم نسبياً عند أنظمة تقليدية أخرى. وهذا ما يحصر ويحدد تحديداً فاعلاً فئة العلامات بتلك المولَّدة عن قصد بغية نقل المعلومات (أي أن يقترن القصد بجماعة من نوع ما، وليس بفرد). ورغم أن النظرية الثقافية المعاصرة تميل إلى استبعاد «القصد» من تفسيراتها وتأويلاتها، فإنها غالباً ما تعتمد على سيميائية تفترضه ضمناً. وعلى أي حال، يصعب الاحتفاظ بهذا الاستبعاد، بحكم ممارسات «العلم»، التي يمكن القول إنها تضفي على كِسر الطبيعة منزلة العلامات.

في ظل التقليد البيرسي، يمثل أي شيء يُعتبر علامةً في الاستعمال المعياري مادة للسيميائية. وحين كان بيرس يبحث عن تعريف يغطي كامل هذا النطاق، تبنى موقفاً براغماتياً عملياً: فالتعريف يجب أن يخدم أغراض الفلسفة. وهذا يناظر ما حصل مع سوسور، الذي تخدم عنده التحديدات المذكورة سابقاً أغراض علم اللغة. لكن بيرس لم ينجز أي تعريف مقنع (وقد احتج على هذا التقدير بعض شراحه)، وغالباً ما كان يلجأ إلى تقديم قوائم من الأمثلة. وكون التعريفات الصورية مبتكرة لأغراض منهجية محددة في كلتا هاتين الحالتين هو تصحيح مهم لمحاولات تأسيس **علم للعلامات**، يقتضي تعريفاً عاماً، لكنه لا يحول دون دراسة كيفية عملها، وبأي أثر، في ظل شروط محلية.

كان التقليد السوسوري تقليعة دارجة خلال السبعينيات من القرن الماضي، حين كان مصطلح «العلامة» يُستعمل أحياناً في «أفضل حفلات الكوكتيل» بوصفه هو نفسه علامة على ولاء عام للنظرة القائلة بأن العلامات واللغة كلٌّ لا يتجزأ من الواقع الاجتماعي.

ع

ويصعب توثيق ذلك، لكننا رأينا تبني كلمة (علامات) لتسمية هموم **المجلة النسوية** تحت ذلك العنوان. وكما في الحالة المناظرة لمجلة **تمثيلات**، يتلاعب العنوان بالتناول متعدد الحقول للمفهوم.

آن فريدمان

انظر أيضاً: **التمثيل**، **الخطاب**.

العلم (Science)

هناك كلمات في ثقافتنا يحظى ما تحيل إليه بدرجة عالية من التقدير بحيث إنها نادراً ما تنطوي على إحالات مطلقاً. خذوا، مثلاً، «الواقع» و«العقل» و«الحقيقة». وخذوا الكلمة التي تبين بمرجعية أكبر الأساس الثقافي للحديث باسم الواقع والعقل والحقيقة: **العلم**. يصدر ثبات الإحالة إلى حد ما عن الطرق التي يضم فيها «العلم» بين ثناياه الوصف والتوجيه معاً. وعلى العموم يُعتبر من الجيد أن يكون المرء علمياً ويتحدث باسم العلم، ولهذا السبب يدعي كثيرون أنهم يحملون هذا اللقب: **علم العائلة**، **علم التغذية**، **علم الإدارة**. وتصوّر كثير من الممارسات في الوقت الحاضر نفسها بأنها علمية أكثر من السابق.

ع

في الوقت نفسه، هناك إحساس بوجود أشياء هي الآن أقل علمية قياساً بما سبق. ففي بواكير الحقبة الوسطى، كانت الكلمة اللاتينية (sciential) تعني فقط المعرفة، التي غالباً ما كانت بمعنى متن المعرفة المنظمة نسقياً، المكتسبة من خلال المشاركة في فصل دراسي. يستعرض كتاب فرانسيس بيكون (*De augmentis scientiarum*) (الذي ترجم في القرن السابع عشر بصيغة: **تقدم المعرفة**) «تقسيم العلوم»، وكان يُفهَم منها أنها تضم التاريخ والفلسفة ومبادئ الأخلاق واللاهوت (الذي كان يعتبر تقليدياً «ملكة العلوم») (Fisher, 1990). في عام 1660، حين أرادت «جمعية لندن الملكية»

المؤسسة حديثاً أن تشير إلى أنهم لن يهتموا كثيراً بأشياء مثل التاريخ المدني وعلم السياسة واللاهوت العقائدي، فلم يصفوا عملهم بأنه «علم»، بل بأنه «تطوير للمعرفة الطبيعية». وخلال مساق القرن التاسع عشر، وبالذات القرن العشرين، صار «العلم» يطغى عليه بيان تلك الممارسات التي تنبع من الملاحظة والتجريب، ومن ثم يهجر التاريخ والفلسفة، ويترك **العلوم الاجتماعية** عنوان مجاملة، بموثوقية محدودة في الثقافة العامة أو بين **العلوم الطبيعية** «الخاصة» (Geertz, 2000). علاوة على ذلك، فقد نشأ نزاع حول السلطة العالمية للمنهج العلمي الطبيعي، وتنازعه أولئك «العلماء» الإنسانيون والاجتماعيون الذين حسبوا أن «**العلوم الإنسانية**» (Geisteswissenschaften) كان يجب أن ترفض إجراءات «**العلوم الطبيعية**» (Naturwissenschaften) وأهدافها.

من الناحية اللغوية، كان هذا المعنى الأكثر حصراً «للعلم» صنيعة الطريقة التي تطور فيها الاستعمال الإنجليزي وتغير في القرون الأخيرة. ومنذ القرن العشرين، وصولاً حتى وقتنا الحاضر، كانت صيغة الجمع الفرنسية «العلوم» (les sciences) تميل بدرجة كبيرة إلى الاعتراف بالمشابهات الإجرائية والمفهومية بين الجيولوجيا، مثلاً، وعلم الاجتماع، وحصل الشيء نفسه مع صيغة المفرد في الروسية (nauka) (ومشتقاتها السلافيات) والكلمة الألمانية (Wissenschaft) (ومشتقاتها الإسكندنافيات والألمانيات). وكان الاستعمال الإنجليزي يستخدم من قبل «العلم» بمعناه اللاتيني الحصري الأصلي (كما في المثل التشكيكي: «إذا زاد العلم، زاد الحزن»)، ولكن بحلول القرن التاسع عشر، لم يعد «العلم» في العادة بحاجة إلى الصفة المحددة «الطبيعي» لإظهار فكرة البحث المنهجي المنظم في الأشياء والظواهر والملكات التي تنتمي إلى الطبيعة في مقابل الثقافة.

أما كيف حدث هذا الانتقال، فلم يحظَ بعد بالفهم كثيراً. لقد

كان أحد الأهداف الرئيسة لدى التجريبيين الإنجليز المؤثرين في القرن السابع عشر يكمن في الفصل الصارم بين متون المعرفة والمواد المعرفية القابلة لتوليد اليقين من المواد التي كانت محتملة في أحسن الأحوال أو تخمينية في أسوأها، أو اعتباطية أو تعلوها مسحة أيديولوجية. وبقدر ما تمت إقامة العلوم الطبيعية على أساس واقعة مشروعة، بوسائل منظمة للانتقال من الواقعة إلى تفسير سببي مؤطر قانونياً، صارت قابلة أن تولد درجة معقولة من اليقين. في المقابل، فإن الممارسات العقلية القائمة على التأمل أو الإملاء الميتافيزيقي، التي ذادت بها العاطفة أو المصلحة الإنسانية عن نفسها، لم يكن من المرجح أن تجني يقيناً متفقاً عليه. لقد دافعت «الجمعية الملكية» عن نوعية معرفتها الطبيعية بضبط الحدود بينها وبين «شؤون الكنيسة والدولة» المولدة ضمناً للشقاق (Shapin, 1996). وهكذا كان شرط اليقين في المعرفة الطبيعية يتمثل في فصل منهجي معلن على الملأ بين معرفة الأشياء ومعرفة الأخلاق، أو بين «الوجود» و«الوجوب». ولقد كان من العسير جداً المدافعة عن العواطف والمصالح الإنسانية حين كانت موضوعات البحث أشياء لها علاقة بالوضع الإنساني، وهكذا كان من اللازم المطلوب لليقين العلمي درجة من عدم التساوق الأخلاقي. لذلك كانت نوعية اليقين إحدى الوسائل التي كان ينبغي أن تقترن بها الدلالة التي حظيت بالتقدير «للعلم» حصراً بالبحوث الخاصة منهجياً بالطبيعة. والواقع أن إنجلترا في القرن السابع عشر اعتنقت هذه الإلزامات وحدودها بحماسة أكبر من فرنسا، حيث وعد رينيه ديكارت أن حصيلة منهجه الفلسفي ستتضمن «علماً للأخلاق» مبرهناً عليه بيقين.

وكان تمييز آخر، يزداد أهمية طوال القرن التاسع عشر، ألا وهو قدرة الممارسات العقلية على التنبؤ بموضوعاتها والسيطرة عليها. كان حلم بيكون أن يُدرج منهجياً المعرفة الطبيعية المقوَّمة لتوسيع سيطرة الإنسان والدولة، غير أن الحجة في المنفعة المادية للعلم

النظري لم تحظ بالمصادقة على نطاق واسع حتى القرن التاسع عشر، واحتفظ بها بحزم حتى جربت هيروشيما القوة التي كان الفيزيائيون النظريون قادرين على إطلاقها. وبوصف الدولة النصير النهائي للبحث المنظم، كان عليها أن تدفع لتلك الممارسات العقلية التي تستطيع بوضوح أن تزيد من سلطتها وتنمي ثروتها. وكان لابدّ من التغلب على كثير من الشكوك، ولكن مع أواسط القرن التاسع عشر، بدأت أغلب الدول الغربية بقبول دورها كصيرفي لدعم عدد من العلوم الطبيعية، بما في ذلك بعض فروع علم الخرائط والجيولوجيا والفلك والنبات والحيوان والتشريح والكيمياء والفيزياء.

كذلك أطلقت العلوم الإنسانية المنبثقة دعاواها بالمنفعة. قُدِّمت للحكومات مواعيد بإعطاء معرفة سببية معينة بينابيع الفعل الإنساني: معرفة لا يحيط بها عارفوها العاديون أنفسهم، ومعرفة يمكن استخدامها ليس فقط لفهم التصرف الإنساني والاعتقاد، بل للتلاعب به أيضاً وكأن الكائنات الإنسانية هي مجرد أجزاء من الذرة على وجه التحديد (Bauman, 1992). وهنا قد يشير الوعد بيقين مضمون منهجياً - باتباع نموذج العلوم الطبيعية - إلى قدرة العلوم الإنسانية على التنبؤ والسيطرة. ولم تخفق هذه المحاولات بالكامل. إذ تتنبأ كثير من الممارسات الحكومية والتجارية بقوة، إن لم يكن بالكامل، وتدير السلوك الإنساني من خلال أشكال مطوقة من العلم الاجتماعي بالفعل. تأملوا، على سبيل المثال، مشاريع النفقات بالتجزئة، وهندسة المرور، وتصميم أجهزة المطبخ، وتنظيم البضائع على رفوف الأسواق، رغم أن العلاقات بين هذه الممارسات المطوقة والأكاديمية إشكالية. فضلاً عن ذلك فإن العلوم الإنسانية تنطوي على قدرة هائلة، وأحياناً بشكل لا يمكن السيطرة عليه، في إدراك مفاهيمها، ورؤيتها تتحول إلى مفاهيم متداولة شعبياً، ومن ثم تشكل جزءاً مكوِّناً من العالم الذي يريد الخبير أن يصفه ويفسره. تأملوا وظائف مفاهيم مثل «الهيلمان» و«الحسد على القضيب» و«نكران

ع

الذات» و«عملية محزنة». غير أن العلوم الإنسانية لم تتولَّ أبداً خدعة إقامة خبرتها الفريدة مصدراً لمثل هذه المعرفة؛ فهذه ميادين لا يتركها سواد الناس دائماً لأهل الخبرة الأكاديمية. واستناداً إلى ذلك، فإن تدفق دفع الحكومة والصناعة للأنماط المختلفة من البحث الأكاديمي هو مؤشر شعبي، لكن العجب أنه مؤشر يعتمد عليه في ما يعَدُّ رسمياً الآن علماً وما ليس بعلم.

تعِدُ الإحالة الرسمية «للعلم» ببعض الثبات والتماسك في التعريفات. لنفترض أن أحدهم يقول إن العلم هو ما يجري في أقسام **كليات علمية**؛ وما تدعمه مؤسسة العلم القومي في الولايات المتحدة، أو ما يصدر عن المجالس العلمية في المملكة المتحدة؛ أو ما يوجد على صفحات مجلة **العلم**؛ أو يعلم في مقاعد الصفوف العلمية. تؤكد هذه الحساسية «المؤسساتية» أو «الاجتماعية» المعنى الذي يستطيع أن يقول فيه المرء إن الـ «نحن» الحديثة تعيش في ثقافة علمية بينما يُعترف أن نسبة مهمة ممن يعيشون في تلك الثقافة لا يمتلكون فكرة واضحة عما يفعله ويعرفه العلماء.

ولكن لأن التعريف «الرسمي» أو «الاجتماعي» للعلم ينحي جانباً المظهر التوجيهي، فقد رضيت قلة من المثقفين بترك القضايا هناك. فقد بُذلت جهود لفصل العلم عن صور الثقافة الأدنى، ولجعل العلم متاحاً كنمط تنبغي مضاهاته، وانطوت تقليدياً على تخصيص محتواه الذي افترض أنه محتوى مفهومي فريد، ولاسيما منهجه الفاعل على نحو لا يبارى. مع ذلك، وبرغم الثقة المفرطة بالصور المختلفة **للمنهج العلمي**، الذي عُرض طوال القرون الماضية، فلم يحصل أبداً أن تم الاقتراب من إجماع حول ما هو ذلك المنهج (Rorty, 1991; Shapin, 2001).

كان الحديث عن «المنهج العلمي» قد قام على صورة «لوحدة» العلم. ومنذ بواكير القرن العشرين إلى أواسطه، اعتنق كثير من

الفلاسفة مهمة أخلاقية لصياغة الأسس الموحدة تلك الوحدة، ولكن منذ ظهور كتاب توماس كُون **بنية الثورات العلمية** (*Structure of Scientific Revolutions*) (Kuhn, 1970) في الستينيات من القرن الماضي، صار ازدهار تنوع من نظريات «الانقطاع» يشير إلى ظهور مزاج محلي أكثر ارتياحاً وطبيعية (Cartwright, 1999; Dupré, 1993; Schaffer, 1997; Shweder, 2001). يشكك منظرو الانقطاع بوجود أي إجراءات منهجية يشترك بها علم حيوان اللافقاريات، وعلم الزلازل، والجينات المجهرية وأي صنف من صنوف فيزياء الدقائق التي لا ينبغي العثور عليها في الصور غير العلمية من الثقافة. وكيف يمكن للعلوم الإنسانية أن تعتنق أو ترفض على نحو متماسك «نموذج العلم الطبيعي»، إذا كانت العلوم الطبيعية نفسها تكشف مثل التغاير المنهجي والمفهومي؟ مع ذلك، فبالنسبة إلى شيوع التقليعة الأكاديمية المحلية للنزعة الطبيعية والتعددية في ما يتعلق بطبيعة العلم، تشهد الاستجابات المحنقة على هذه الميول التي ظهرت على السطح في **حروب العلم** للسلطة الباقية من فكرة كون العلم جزءاً خاصاً، بل مقدساً من سلامتها (Shapin, 2001). وتعني منازعة الهوية المتماسكة والمميزة للعلم تحدي قيمته الفريدة والمتماسكة كمصدر معياري، وهذا هو السبب الذي تستمر وفقه فكرة علم موحد عند غياب أي إجماع جوهري حول وجوب شيء كهذا.

ستيفن شابن

انظر أيضاً: **التجريبي، المعرفة، الموضوعية، النظرية.**

العمل (Work)

لقد كان **العمل** جزءاً من الفعالية الإنسانية في جميع المجتمعات. ولا شك أن هذه كانت وجهة نظر ماركس في **رأس المال**، الذي يجري فيه تعريف العمل بأنه «فعالية غرضية تهدف إلى

إنتاج القيم الاستعمالية» و«تملُّك ما يوجد في الطبيعة من أجل إشباع مطالب الإنسان» (Marx, 1976 [1867]: 290). فلم يكن العمل إلا مظهراً من مظاهر الشغل. وقد حاول إنجلز إيضاح المسألة بقوله: «تنطوي اللغة الإنجليزية على مزية امتلاك مفردتين منفصلتين لهذين المظهرين من الشغل. الشغل الذي يخلق القيم الاستعمالية ويتحدد كيفياً فيسمى «العمل» في مقابل «الشغل». والشغل الذي يخلق القيمة ولا يقاس إلا كمياً ويسمى «الشغل» في مقابل العمل» (Marx, 1976 [1867]: 138n). ولسوء الحظ، فإن هذا التمييز لا يطابق الاستعمال اليومي للغة الإنجليزية. وشاع كثيراً فهم، لا يقتصر على الإنجليزية وحدها، بأن «الشغل» شيء مرهق. هكذا تلاحظ حنة أرندت أن أي لغة أوروبية، قديمة أو حديثة، تحتوي على كلمتين منفصلتين اشتقاقياً لـ «الشغل» و«العمل» ـ في الإغريقية: (ponein) و(regazesthai)، وفي اللاتينية: (laborare) و(fabricare)، وفي الفرنسية: (travailler) و (ouverer)، وفي الألمانية: (arbeiten) و(werken) ـ وأن المكافئات «للشغل» وليس للعمل، في جميع هذه الحالات، تنطوي على إيحاءات صريحة بالألم والكدح (Arendt, 1998: 80n). وبالرغم من أن التمييز بين العمل والشغل يحظى برواج واسع، فإنه غير ملاحظ على نطاق كلي. على سبيل المثال، ينقل لنا تيلغر في أول جملة من مقالته الكلاسيكية عن الموضوع «إن العمل كان عند الإغريق لعنة، ولا شيء سواها» (Tilgher, 1931: 3).

يقابل الفهم الحالي المتأخر للعمل الموقف الحاضر بالموقف الذي ساد في أواسط السبعينيات من القرن الماضي، حين كان لدى الناس، وفي العادة الرجال، «وظائف مناسبة» يشار إليها أيضاً بأنها «وظائف منتظمة»، كانت في الأغلب تستغرق ساعات اليوم، ولها أوقاتها المنتظمة، وأجرها المنتظم، وكانت نتاج استخدام كامل واقتصاد منظم. والواقع أن هذه الوظائف لم تكن بأي حال سمة ثابتة للرأسمالية. ولكن لمدة محدودة قبل نزع القيود عن سوق العمل في

الربع الأخير من القرن العشرين، صار يُنظر إلى العمل المنتظم باعتباره ما ينبغي أن يكونه العمل، في الأقل في بريطانيا. يتضح هذا، استعادياً، من رأي رايموند وليامز، الذي كتب مع نهاية هذه الفترة قائلاً: إن العمل هو الصيغة الإنجليزية الحديثة من الاسم (weorc) في الإنجليزية القديمة، والفعل في الإنجليزية القديمة هو (wyrcán). وكما تدل الكلمة الأعم التي نستعملها على القيام بشيء، وعلى الشيء المنجز أيضاً، فإن نطاق استعماله كان بالطبع مرهقاً. وتتمثل الإثارة الأكثر الآن في تخصصه المهيمن بالاشتغال المنتظم «المدفوع الثمن» (Williams, R., 1976: 218-219). وبعد ثلاثين سنة من ذلك الوقت، ما يبدو أكثر إثارة الآن هو أن «العمل» لم يعد يوحي تلقائياً بالاشتغال المنتظم، الذي يستغرق ساعات اليوم، أو حتى المدفوع الثمن. ويعود جزء من السبب في ذلك إلى أن العمل نفسه هو مفهوم مختلف عليه. ومعركة تعريف **العمل المنزلي** (housework) بوصفه عملاً، ومن ثم يستحق الاحترام نفسه كالشغل المأجور، هي من تجليات هذا في أواخر القرن العشرين. ويتمثل مظهر أحدث آخر على ذلك في مصطلح **عمل الجنس**. وقد بدأ هذا يتقدم على نطاق واسع نحو الحصول على امتياز أن البغاء هو طريقة في كسب الرزق على أسس تقدير أخلاقية متنافسة. مع ذلك، أحدث رفع القيود عن سوق العمل التغيير الأكبر. فقد أبرز أهمية الاستخدام غير المعياري **والعامل بالقطعة ـ والعمال بوقت محدد، والعمال المؤقتين، والعمال المتقطعين، والعمال المستخدمين ذاتياً** (Beynon, 1997: 31).

ع

وفق أحدث مسح في المملكة المتحدة (Taylor, R., 2002)، ظهر أن 92 بالمئة من العمال في عام 2000 يمتلكون عقوداً دائمة، ومن السهل المبالغة بالمدى الذي تغيرت فيه المظاهر المؤقتة الأخرى من العمل (Millward, Bryson and Forth, 2000). على سبيل المثال، ما يسمى **بعمال السندات** (portfolio workers) نوقشوا

باستفاضة ولكن كأقلية صغيرة، شأنهم شأن **العمال عن بعد** (tele-workers). غير أن التصور العام يكمن في أن المستخدَمين قد يجدون أنفسهم يخضعون **لعمل بعقد** (أي عمل لفترة محددة فقط) أو **عمل بالوكالة** (أي أن يستخدمهم طرف ما يتعاقد على شغلهم مع مستخدِم يعملون عنده بحكم الأمر الواقع، وليس بحكم القانون)، أو قد يحصلون على عقود بساعة بدء العمل (أي وظائف يدعو فيها المستخدِم إلى العمل وينهيه بملاحظة إنهاء). ولا شك أن ماركس نفسه كان قد صاغ نعتاً جديداً لوصف بعض أسوأ نماذج الوظائف التي تعمل في مثل هذه الظروف ـ ألا وهو **العمل الخرائي**. وهناك وصف آخر حديث نسبياً لهذا النمط من الأعمال، الذي غالباً ما يقوم في قطاع الخدمة المتسع، وهو عمل ماك (McJob).

في أواخر القرن العشرين شاع مصطلح **العمل المفرغ من المهارة** (deskilled) للإشارة إلى نتائج العملية التي يُحرم فيها العمال من السيطرة على حياتهم في العمل (Braverman, 1974). وفي ما بعد حظيت فكرة **العمل الشاق** بالرواج (Schor, J., 1992)، وهي فكرة تقع في صميم النقاش المتكرر عن العمل والجهد، والاستعمال المنتشر لمصطلح **مدمن العمل** (workaholic)، وتقديم المصطلح الياباني (كاروشي) أي الهلاك من العمل المرهق. وقد أثار هذا بدوره انبثاق مفهوم آخر عن العمل بالقطعة، **موازنة العمل والحياة**، الذي أحدثه إلى حد ما دخول النساء المتزوجات المتزايد في قوة العمل.

وجنباً إلى جنب الاهتمام بأن من يعملون يعملون بمشقة كبرى جاء اهتمام آخر يقول إن لا أحد يحس بالخجل من العمل. يدخل طلاب المدارس إلى مخططات **تجربة العمل** لإضفاء الصفة الاجتماعية لديهم على عالم العمل. وحين لا يستخدم الناس لمدة طويلة من الزمن أو يحتاجون إلى المساعدة للحصول على عمل لسبب ما آخر، فقد يدعون للمشاركة في مخطط هو جزء من **استراتيجية التهيئة من أجل العمل** عند الحكومة.

يعني الانحطاط في قوة العمل المنظمة أن مصطلحاً كان مألوفاً ذات يوم، وهو **الإيقاف عن العمل**، لم يعد يستخدم الآن في الإعلام. وعلى النحو نفسه، كانت التحولات في البنية التوظيفية انحطاطاً في الأعمال، وبخاصة في المعامل. وقد فسح **التدريب على العمل** (work-in) (وهو صورة من صور النزاع حول العمل ينخرط فيه عادة العمال اليدويون في السبعينيات من القرن الماضي في محاولة للحفاظ على وظائفهم) المجال **لتطوير العمل** (work-out) (وهي الممارسة التي ينخرط فيها العمال المقيمون في تمارين العلاج الطبيعي من أجل صحتهم أو مظهرهم). وفي تحول دلالي آخر، صار **العمل بالوجه** (face work)، الذي كان يقترن من قبل بالأعمال التي يؤديها المنجمون في أحشاء الأرض، الآن يدل على إنتاج البسمات المزيفة التي يطلقها أطقم الرحلات الجوية على ارتفاع 300,000 قدم.

ثيو نيكولز

انظر أيضاً: **الاقتصاد، الرأسمالية، الصناعة.**

ع

العولمة (Globalization)

ظهرت مفاهيم **العالم** (the globe) بوصفه موضوعاً لكرة السماء، وكنائياً، بوصفه كوكب الأرض معاً في القرن السادس عشر. وظهرت الصيغة النعتية **عالمي** (global) في القرن السابع عشر لتشير إلى الأولى فقط. وفي أواخر القرن التاسع عشر ظهر مصطلح «العالمي» في أشهر معانيه المعاصرة، التي يجمع فيها بين المعنى الجغرافي («العالم بأسره؛ على اتّساع العالم؛ الكوني») والمعنى الرياضي أو المنطقي («كلية عدد المواد والأصناف... إلخ؛ الشامل، الجامع، الموحد، الكلي»). وفي القرن العشرين ظهرت صيغة **العولمة** الأكثر فاعلية وتاريخية، بالتوازي مع مصطلحات تاريخية

مناظرة أخرى مثل «التحديث» و«التصنيع» وبالاقتران مع أفكار مابعد الحداثة.

هل يعني هذا أن العولمة بدأت في القرن العشرين؟ لا شك في أنه وجدت سابقاً إمبراطوريات وأنظمة اجتماعية عابرة للحدود المحلية، إن لم تغطِّ عالم الأرض بأسره، فقد بسطت سلطتها ونفوذها ـ اقتصادياً وثقافياً وسياسياً ـ على أنحاء واسعة من العالم. وقد اقترح ماركس أن الرأسمالية كانت مشروعاً عالمياً:

«إن الحاجة إلى سوق تتسع باستمرار لمنتوجاتها تنشر البورجوازية فوق كامل وجه العالم. فهي يجب أن تأوي إلى أي مكان، وتستوطن في كل مكان، وتقيم الروابط في أي مكان... وبدلاً من العزلة المحلية والقومية القديمة والاكتفاء الذاتي السابق، لدينا تداخل في كل اتجاه، وتواقف كوني متبادل للأمم. يحصل هذا في الإنتاج المادي، وكذلك في الإنتاج العقلي. إذ تصبح الإبداعات العقلية للأمم المفردة ملكية مشتركة» (استشهد به Waters, 1995: 6).

والحقيقة أن الرأسمالية كانت تستجيب دائماً لأزمات التراكم المفرط والمضاربة المفرطة بتوسيع حدود عالمها.

في أواسط القرن العشرين، سادت صورتان مؤثرتان للعولمة في الخطابات الأكاديمية والخطابات العامة الواسعة على السواء. في البداية شهدت **القرية الكونية** (global village) عند مارشال ماكلوهان العالم وهو يتحوَّل إلى مجتمع واحد مشدود الأواصر نتيجة نمو وسائل الإعلام الجديدة في الاتصال الإلكتروني. وثانياً، شهدت نظرية إمانويل وولرشتاين عن النظام العالمي انبثاق تصوير جديد للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية العالمية. وفي حين كانت أفكار ماكلوهان، المبنية على نوع من الجبرية التكنولوجية، تقترن إلى حد كبير برؤى تأملية ويوتوبية وثقافية مضادة، فإن جبرية وولرشتاين الأكثر اقتصادية كانت ترتبط باليسار الاشتراكي.

في أواخر القرن العشرين، جعل عدد من التطورات من العولمة موضوعاً للسياسة الحكومية، والاهتمام العام، والنقاش الأكاديمي. عام 1973، ألغى الرئيس الأميركي حينئذٍ ريتشارد نيكسون اتفاقية بريتون وودز لما بعد الحرب، التي رسخت نظماً مستقرة للتبادل المالي وتنظيم التجارة الدولية. وإذ اقترن هذا الإلغاء بتطورات في تكنولوجيا الحاسوب والاتصال الإلكتروني، فإنه دشّن سوقاً مالية دولية ذات مضاربة كبرى، وجدت محلاً لها في أسواق العملات ومشتقاتها وكذلك في أسواق السلع التقليدية. وفوائد هذا الرأسمال المالي المتحرك جداً لم تحسن خدمته دائماً الأنظمة المنظمة دولياً للرأسمالية الصناعية. أيّدت النظم الليبرالية الجديدة والمحافظة الجديدة الواصلة حديثاً إلى السلطة في العالم الرأسمالي المتقدم خطاباً جديداً عن التجارة الحرة، ورفع القيود، والتسويق، والخصخصة. دفعت هذه الحكومات، بما فيها حكومة رونالد ريغان في الولايات المتحدة ومارغريت تاتشر في المملكة المتحدة باتجاه (إعادة) التفاوض بشأن اتفاقيات التجارة الإقليمية والعالمية (مثلاً: منطقة التجارة الحرة في أميركا الشمالية، والاتفاقية العامة حول التعريفات الجمركية والتجارة، والمجموعة الاقتصادية الأوروبية)، وضخت حياة وقوة جديدتين في الوكالات التنظيمية الدولية مثل «منظمة التجارة العالمية»، والمؤسسات الاقتصادية العابرة للأمم مثل «البنك الدولي» و«صندوق النقد الدولي».

بالنتيجة، شهدت ثمانينيات القرن العشرين تدويلاً متزايداً للإجراءات الاندماجية وسلطة متنامية للنقابات المتعددة القوميات، لم تعد تخضع لسيطرة الحكومات القومية الصارمة. وكان من إحدى نتائج هذه التطورات حصول تحوُّل جذري في سوق العمل، حين انتقل كثير من الوظائف التصنيعية إلى أسواق للعمل أرخص وأسهل استغلالاً في العالم النامي، وحلت محلها وظائف أقل حماية، وفي الأغلب أقل أجوراً، تعتمد على قطاع الخدمة، وربما تتخفى في ظل

أيديولوجيا كانت تساوي اقتصاد الخدمة باقتصاد المعرفة أو المعلومات. وطوال هذه التغيرات، شهدت الثمانينيات من القرن الماضي تحولاً كبيراً ومهماً في بنى الاستثمارات الدولية وحجمها، لدى النقابات والحكومات والمؤسسات المالية، بما يعزز معنى سوق عالمية واحدة للمال والائتمان.

وعلى العموم تركز مناقشات العولمة بوصفها سياسة أو في علاقتها بالقرارات الحكومية المخصوصة تركيزاً كاملاً على هذه التطورات في البنية التحتية الاقتصادية والتكنولوجية، ليس فقط كقوى تتصدر العولمة، بل أيضاً بوصفها معنى العولمة نفسها. وبالنتيجة، تبدو العولمة وكأنها أيديولوجيا الرأسمالية الجديدة، بدعواها المتوقعة في ضرورتها اللازمة: «على كل من يعتقد أن العولمة يمكن إيقافها أن يخبرنا كيف يتخيّل إيقاف التقدم الاقتصادي والتكنولوجي؛ فهذا مساوٍ لمحاولة إيقاف دوران الأرض» (ريناتو روغييرو، المدير العام السابق لمنظمة التجارة العالمية، استشهد به (ILRIC, 2000)). والمفارقة أن العولمة رغم ضرورتها المفترضة، تدفعها حكومات مختلفة، واندماجيات، وجماعات مصالح، ومؤسسات عابرة للقومية.

العولمة، إذاً، هي الادعاء بأنه توجد أصلاً أو ستوجد بالضرورة سوق اقتصادية عالمية متكاملة تضمّ جميع ميادين الحياة الاجتماعية. ويعتمد النموّ الاقتصادي المحلي، الذي يشكّل العنصر المهيمن في التقدم الاقتصادي، على اختزال جميع العقبات التي تقف في طريق التجارة الدولية بأسرها. يعتمد المستقبل الاقتصادي لأي أمة على إرادتها في تبني السياسات المتبعة في رفع القيود والأسواق الحرة وقطع الإنفاق الحكومي والضرائب. يجب أن تُقلع الدولة عن دورها كمجهز للخدمات الاجتماعية، وحامٍ للبيئة والأسواق والسكان.

ليس من المثير أن ترتبط الخطابات الاقتصادية للعولمة ارتباطاً وثيقاً بافتراضات الحتمية التكنولوجية، وبأيديولوجيا قوية لنزعة يوتوبية ـ تقنية، تُستعمَل فيها الاستعارات التكنولوجية لشبكات

الأعمال للبرهنة على الإمكانيات ذات السمة الديمقراطية المتأصلة في الاقتصاد الجديد. فيُدّعى أن هذه التكنولوجيات الجديدة لم تخلق فقط الشروط لإمكانية تبادل على نطاق العالم باتساعه، بل ستضفي أيضاً الديمقراطية على توزيع المعرفة والاتصال وحتى الثروة والسلطة. وتحت انضباط خطابات العولمة، تكمن تحوّلات كبرى في التنظيم الإقليمي للفعالية الاقتصادية والسلطة الاقتصادية ـ السياسية، تفضي إلى إعادة توزيع وإعادة تنظيم جذرية ـ أي تركيز جديد ـ للثروة الاقتصادية والسلطة. فضلاً عن ذلك، فإن المؤسسات والتنظيمات الاقتصادية الجديدة، والأنظمة القانونية والسياسية الجديدة، تسمح للمتشددين بأن يعملوا عبر الحدود بسهولة أكثر من ذي قبل، وتجبر الأمم على التفاوض والعثور على مكان لها في هذه العمليات العابرة للأمم. وقد اكتسب رأس المال المادي حضوراً جديداً في الحسابات اليومية للناس العاديين، حتى حين كان يتحدى بعمق سلطة الأنظمة الرأسمالية الصناعية في الغرب. والنتيجة هي وجود جغرافيا جديدة للسلطة. وفاقمت هذه العمليات أيضاً من التوزيع الظالم للثروة لدى الأمم وداخل مختلف الأرجاء، فاختزل الالتزام المفترض بالتجارة الحرة والأسواق التنافسية المنافسة فعلاً كنتيجة للاندماجات والاقتطاعات والصفقات... إلخ. وبالرغم من دعاوى إضفاء الطابع العابر للأمم، فإن أغلب الاقتصادات الكبرى في العالم مازالت تطغى عليها المحلية، ولا يكاد يوجد دليل على أن مستويات التجارة الدولية يتجاوز مستويات ما كان قبل الحرب العالمية الأولى.



تنطوي بعض الأسئلة الرئيسة التي تحيط بالعولمة على ممارسات وتبادلات وتيارات ثقافية. تواصل بعض هذه الهموم مخاوف الأمركة التي شغلت أمماً كثيرة بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، حين نقل في البداية الجنود ثم الرأسمالية ووسائل الإعلام تقليعات التسلية الماكرة التي تطغى على الثقافة الشعبية في الولايات المتحدة إلى بقية أرجاء العالم. طُرِحتْ هذه القضايا في النطاق

الأكاديمي باعتبارها قضايا الإمبريالية الثقافية ـ هل حلت الثقافة الرأسمالية الأميركية محل جميع الصور المحلية والأصيلة في التعبير الثقافي ودمرتها؟ ـ وفي الحوارات عن السياسة في مناقشة «نظام المعلومات العالمي الجديد»، برز حوار على نطاق واسع من خلال الأمم المتحدة، عن حقوق جميع الأمم في السيطرة على تيار الاتصال عبر حدودها.

كثّفت تقنيات الاتصال الجديدة والأنظمة الجديدة في الحياة الاقتصادية على نحو بالغ الأسئلة التي تتعلق بدوران النتاجات الثقافية، بما في ذلك السيطرة الاندماجية المتزايدة المتعددة القوميات على جميع وسائل الإعلام والثقافة العامة (ومن هنا تنطوي القضية الكبرى في سياسة التجارة العالمية على نقل السلع الثقافية إلى أنظمة التجارة الحرة)، والصناعة السياحية العولمية، والحضور المتزايد للمجتمع الاستهلاكي الغربي باعتبارها الوصف المعياري المسلَّم به للحياة الاجتماعية والتجربة المعاصرة. وبالطبع فإن قضية **عولمة الثقافة** لا يمكن حصرها بالهموم المتعلقة بتيارات الثقافة التجارية الشعبية، لأنها تنطوي أيضاً على قضايا تتعلق بآثار صناعة **السياحة العولمية** المتزايدة بسرعة ونتائجها على السكان الأصليين والاقتصادات المحلية. على أن الأقوى من جميع هذه الميادين هو أن عولمة الثقافة طرحت الأسئلة بخصوص تعميم معايير عولمية وقبول ما يزداد اعتباره جوهر الولايات المتحدة إن لم يكن جوهر الثقافات الرأسمالية الغربية جميعاً: ألا وهو الدوران المتسارع بصورة استثنائية للسلع من جميع الأنواع، وضمناً، إقامة مجتمع استهلاكي جديد. وأحياناً تلامس مناقشات العولمة والثقافة التي توصف بأنها تعميم تجربة ماكدونالد على العالم (McDonaldization)، قضية طبيعة التجربة المعيشة المعاصرة نفسها.

ع

يرى بعض النقاد أن العولمة لا يمكن أن تُفهَمَ بوصفها مجرد

عملية بسيطة في إضفاء تجانس يصبح فيها كل شيء الشيء نفسه (سواء أكان هذا يعني غربنته أو أمركته أو يبننته)(*). بل يجب النظر إلى العولمة بوصفها عملية تنطوي على قدر من التفاوض والتهجين والتعولم المحلي(**) (glocalization). وقوى العولمة وضغوطها، مهما تكن الطريقة التي تُدرَكُ بها، لا تفرض نفسها في أي مكان بالطرق نفسها، على ممارسات وهويات محلية لا تملك إلا أن تخضع خضوعاً سلبياً لهذه الصور الجديدة. بل إن المجتمعات والثقافات والاقتصادات المحلية، والتشكيلات السياسية تستجيب بطرق إيجابية فاعلة ومتميزة للتغيرات التي تواجهها. وتكون النتائج فريدة، تفرضها المواجهة بين **العالمي** والمحلي. وحتى مراكز الثقافة والسلطة الغربية التقليدية كان عليها أن تتواءم مع مطالب العولمة وتحوّلاتها، وتتعرض إلى عملية تهجين. كما تتضمن العولمة أيضاً هجرات طوعية وضرورية للناس في عموم أرجاء العالم، غالباً ما تكون من سكان المستعمرات السابقة الذين ينتقلون إلى مراكز القوة الاستعمارية. أحدثت هذه الحركات تغيّراً جذرياً في التكوين الإثني للأمم الغربية التي كانت تتصوّر نفسها سابقاً متجانسة عرقياً، وجعلت من أسئلة الهجرة والهوية القومية من أكثر القضايا السياسية انفجاراً وتطايراً في أواخر القرن العشرين وبواكير القرن الحادي والعشرين. وبالنتيجة اقتُرِحَ أن العولمة تتحدى المعيارية المفترضة للثقافة والهويات الغربية.

ع

وأخيراً، وكمادة للتجربة المعيشة، تتعلق العولمة بسلطة

(*) أي جعله يابانياً، على وزن فعلنة، مثل: اللبننة والبلقنة... إلخ.

(**) ينحت كاتب المادة مصطلح (glocalization) من مفردتي العولمة (globalization) والمحلية (localization)، ويعني به التهجين بين المحلية والعالمية لإنتاج صيغة توافقية من التعولم المحلي، وهو مصطلح يمكن تقريبه بنحت مصطلح مماثل كأن يقال: (عومحلية) مثلاً.

الجغرافيا التي تغيّر حيوات الناس. على سبيل المثال، تحدّث بعض الشرّاح عن سلطة الجغرافيا المتزايدة، وهم يشيرون إلى أولئك الناس الذين كانت تعني عندهم تكنولوجيات الاتصال الجديدة انهياراً جلياً للمسافة الفاصلة وتحولها إلى حضور جامع. من ناحية أخرى، كانت تعني العولمة، عند كثيرين ممن لم تصلهم وسائل الاتصال، سلطة متزايدة لقوى مجهولة بعيدة على حيواتهم. فالعولمة تشير إلى صورة جديدة نجرِّبُ فيها جغرافيا العلاقات الاجتماعية. فهي تنطوي ليس فقط على حسّ بالاستقلال المتزايد، بل أيضاً على تكثيف وعي الناس بالعالم ككل. وهذا ما يوحي برؤية ماكلوهانية لمجتمع عالمي لا تعود الجغرافيا فيه المحدِّد الرئيس للحياة الاجتماعية والثقافية التي لا توجد فيها حدود ولا فواصل ـ ليس فقط لسيلان الأموال والسلع والناس والسلطة، بل أيضاً لسيلان التعاطف والشعور بالرفقة. وبينما توسعت جغرافيا التأثر والتأثير توسعاً ملحوظاً خلال السنين الثلاثين الماضية، حين صارت البلدان نادراً ما تتمكن من تحصين نفسها من آثار القرارات والأحداث التي تجري في بلدان أخرى، فإن هذه العلاقات الجديدة لا تزيد تساوقاً عن التنظيمات السابقة العابرة للقوميات. وفي حين يزداد وعي كثير من الناس بالعالم وبالشعوب والثقافات والأماكن الأخرى، فليس هناك ما يدلُّ على أن هذا ينتج مجتمعاً عالمياً أكثر انسجاماً أو بيئة أكثر تسامحاً مع الاختلافات والفروق. وسواء أفكَّر المرء بالعولمة بوصفها تقصيراً للزمان وتقليصاً للمكان (وهذا ما يُسمَّى أحياناً بضغط الزمان ـ المكان) أو إعدام الزمان للمكان (وهو وصف ماركس للرأسمالية)، فإن الأسئلة تبقى: إذا لم تكن العولمة، أو في الأقل صورة محددة من العولمة، ضرورة لازمة، فما هي ممكناتها؟

منذ العقد الأخير من القرن العشرين، صار يتوفر دليل على أن هذا السؤال صار يُدرَجُ في جدول أعمال الجمهور بظهور انشقاق منظم ومقصود، ومقاومة واحتجاج ضد خطابات العولمة وممارساتها

ع

المهيمنة، بما فيها المضامين الخاصة بالعمل أو البيئات أو الاستقلال الديمقراطي القومي للأنظمة الاقتصادية الجديدة، وانتشار الأسواق الرأسمالية المعقلنة إلى جميع مظاهر الحياة الاجتماعية (مثلاً: تعميم تجربة ماكدونالد والأطعمة المعدَّلة جينياً) وتمرير الاستهلاك بوصفه المقياس المناسب للحرية والديمقراطية. وغالباً ما تقوم مثل هذه الجهود، سواء أجاءت من الحركة المضادة للعولمة، أو حركات الشعوب الأصلية، أو من المنظمات غير الحكومية لحقوق الإنسان، على تحالفات عابرة للقومية «من الأسفل» تستخدم الوسائل والتقنيات وحتى الخطابات التي ولّدتها العولمة لكي تؤسس مقاومات عابرة للقومية أكثر فاعلية للخطابات المهيمنة والتنظيمات والقوى التي تدعو إلى المعرفة/ السلطة/ الثروة.

لورانس غروسبيرغ

انظر أيضاً: **الاستعمارية، الحديث، الشبكة، الغرب، مابعد الحداثية، المعلومات، المقاومة.**

ع



ـ غ ـ

الغرب (The West)

الغرب بناء أسطوري حديث بكل ما في الكلمة من معنى. وكانت الاستعمالات الأقدم «للغرب» أو نظائرها في اللغات الأخرى تشير إلى اتجاه أو منطقة على خارطة سياسية معينة، مثل تقسيم الإمبراطورية الرومانية إلى غرب ـ شرق في أواسط القرن الثالث، وانقسام الكنيسة المسيحية إلى غربية وشرقية بدءاً من القرن الحادي عشر (Williams, R., 1983: 333)، و«العالم الجديد» للأميركيتين منظوراً إليهما من أوروبا، أو المحيطات التي تقع إلى الغرب البعيد عن «المملكة الوسطى» (في الصين). على أن التعبير الذي اكتسب طابعاً عالمياً عن «الغرب» لم يطغَ في الاستعمال العام إلا عبر القرنين المنصرمين بوصفه التكوين الرئيس في أوروبا الغربية التي صار يُنظَر إليها باعتبارها كلية الحضور في السيطرة الاستعمارية على عموم أرجاء العالم. والمفترض أن «الغرب» يوحّد جماعة من الناس تُدعى «الغربيين» من حيث جغرافية إقامتهم، وتقاليدهم، وأعراقهم، وأنسابهم، وحضارتهم المشتركة؛ ويبدو أنه أصبح اسم علم، وصار يُكتب بالحرف الكبير، كما هو الحال في هذا الكتاب. على أن المصطلح اشتهر بالمراوغة، ويبدو أن الوحدة التي يؤكدها صارت تتعرض للتحديات باستمرار في العقود الأخيرة.

حين يُستَخدم «الغرب» كظرف، يوحي باتجاه وفي الأغلب بحركة نحو مكان يشار إليه إشارة غامضة إجمالاً: فقد كتب شكسبير في **الليلة الثانية عشرة** (*Twelfth Night*): «هناك يكمن طريقك نحو الغرب» (1601). وحين يقترن بلون الغروب المتوهج والظلمة المتزايدة، فإن «التغرب» (going west) يكون عبارة لم تعد مستخدمة للدلالة على الموت أو الاختفاء («لقد تغرب أصدقائي القدامى» (1915)؛ «تغرب الدليل الثمين»، (1925))، غير أنه يحمل بقوة أكبر في السياقات الاستعمارية وعداً يوتوبياً بمكان يضج بالإغراء لفرط غموضه: وقد كتب هنري هنغسلي في أستراليا عن «المراعي البهية، التي تمتد غرباً على مدى لم يصله إنسان من قبل» (1859)، في حين أن النصح الشهير في الولايات المتحدة: «اذهب غرباً، أيها الشاب» يعود تاريخه إلى العام 1851. تطوّر هذه الاستعمالات خيالاً بأن «الغرب» هو مكان محدد وكذلك اتجاه أو خط حدودي يتقهقر دائماً، مما يجعل من السهل الافتراض بأن المصطلح يمكن أن يشير إلى منطقة جغرافية بذاتها على سطح الأرض.

ولكن مادامت الأرض كرة، فما من موقع ثابت بعينه يستطيع أن يزعم أنه الغرب، مادام يمكن أن تُسمى أي نقطة في العالم غرباً من وجهة نظر نقطة أخرى. ولا يمكن أن يتحدد غرب عالمي إلا داخل هذا «الغرب» العامي، المقبول كلياً، إذا ما تميز على أسس غير جغرافية عن شيء ما هو «اللا ـ غرب» ـ أي بقية العالم، كما في **الغرب والبقية**. هنا، يعتمد تعريف «الغرب» على الكيفية التي تتحدد بها «البقية»: في عام 1297 كانت إنجلترا (Engelond) في أقصى غرب العالم، ولكن بدءاً من القرن السادس عشر والسابع عشر صارت المقابلة بين أوروبا و«آسيا»، أو «الشرق» ذات فاعلية، مع انبثاق الاستشراق كحقل دراسي وعبادة جمالية بدءاً من القرن الثامن عشر: يكتب ووردزورث عن البندقية (1802): «لقد كانت ذات مرة تمتلك الشرق المدهش؛ وجواز مرور للغرب». وكما توحي هذه

الأمثلة، لا يمكن تخيل الغرب بوصفه مرجعاً قابلاً للتحديد على الخريطة إلا إذا نُظِرَ إلى البقية كثوابت أيضاً: «حسناً، الشرق شرق، والغرب غرب، ولن يلتقي الجبلان أبداً»، كما قال سانغ كبلنغ مخطئاً (1892). مع ذلك، فإن اللاغرب يتحرك أيضاً وفقاً للسياق والحاجة السياسية: حين تحدد بدءاً من القرن الحادي عشر باعتباره العالم الإسلامي إما في مقابل الغرب المسيحي أو الغرب الإغريقي - الروماني (Williams, R., 1983: 333)، فقد صار بوسعه أن يمتد من البحر المتوسط إلى الهند والصين؛ وتقلص إلى عدو مفرد («في الغرب يبدو أن هناك انطباعاً مفاده أن أسطول اليابان ليس سوى قضية استعراضية»، 1902)؛ وفي القرن العشرين، لاسيما بعد الحرب العالمية الثانية، تراجع إلى أوروبا حين ناهضت الشيوعية الدول «الغربية» غير الشيوعية.

وحتى كمؤشر خرائطي، لم يظهر «الغرب» تماسكاً كبيراً. فأكثرية الشعوب التي تعيش في أوروبا الغربية يعتقدون أنهم غربيون، ولكن في الوقت نفسه يصرُّ كثير من الناس البيض في جنوب أفريقيا وأستراليا على أنهم غربيون أيضاً. وعلى خلاف هذا، فإن الناس الملونين في أميركا الشمالية لا يعترفون بالضرورة بأنهم غربيون حتى وإن زعم أكثر المقيمين في أميركا الشمالية، لاسيما منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، بأنهم أيضاً موجودون في الغرب. وهكذا قد يبدو أن الغرب هو في الدرجة الأولى مؤشر عرقي أكثر مما هو مؤشر خرائطي؛ فهو يقترن اقتراناً وثيقاً بأخيلة البياض العرقية. لكن هذا التقدير يتناقض مع الواقعة التاريخية في أن أوروبا الشرقية قد تم استبعادها عموماً من الغرب، ليس فقط في أثناء الحرب الباردة، بل طوال القرن العشرين. فضلاً عن ذلك، فإن فكرة البياض العرقية مهلهلة بما يكفي للسماح بأن يتم استبعاد بعض الجماعات من البياض في بعض أرجاء العالم - مثل الشعوب في الشرق الأوسط - وأن يُعترَف بأنها بيضاء في شرق آسيا أو شمال أميركا. وحين ينتقل



الناس من مكان إلى آخر، فقد تتغير هويتهم العرقية أيضاً. ومثل مفهوم العرق بشكل عام، فإن البياض كمقولة اجتماعية هو اعتباطي تاريخياً بحيث يصعب أن يكون مؤشراً على هوية ثابتة.

رغم ذلك، يحقق «الغرب» بوصفه بناءً أسطورياً آثاراً قوية حين يجمع إلى ذاته خصائص متنوعة ومتناقضة؛ فمثل فكرة «الشرق»، **للغرب** «تاريخ وتراث فكري، وخيال ومعجم أضفى عليه واقعه وحضوره» (Said, 1978: 5). مع ذلك، من الضروري أن لا ننسى أن ما نعتقد أننا نفهمه من هذه الأسطورة هو شيء غامض ومتعارض مع نفسه، على وجه التحديد لأن «الغرب» هو واقع يُفترَض أن موضوعيته مقبولة على نطاق عالمي؛ فهو كعنصر أسطوري مازال ينظم طريقتنا التراتبية في إسناد مكان إلى شعوب ومؤسسات على الخريطة العالمية ـ التاريخية. قبل عقود قليلة مضت، كان «الغرب» يُستعمل استعمالاً لا غبار عليه كمؤشر تاريخي لقياس الكيفية التي يكون عليها مجتمع ما في علاقته بآخر، ومن ثم لرسم خريطة موضع جغرافي على أساس ثبت زماني تاريخي للتقدم. وبمعزل عما يسمى بالبلدان المتقدمة، وفي داخلها أيضاً، كان «التحديث» يسمى **تغريباً** (Westernization)، وقد جعلت هذه الصيغة بإمكاننا أن نغفل إغفالاً مؤلماً المشكلات الواضحة التي تتعلق بالفكرة القائلة إن بعض المجتمعات تجري أمام غيرها، وأن الأولى تقع في الغرب، في حين تتلكأ البقية في الخلف. والحقيقة أن كل تكوين اجتماعي ينطوي على أشياء جديدة وأشياء قديمة، تماماً كما يضم شباباً وشيباً، غير أن وهم التقدم الخطي يقمع هذا التعقيد. من المتوقع، إذاً، أن ينفع «الغرب» كمعيار للحداثة التي يتجمد قبالتها ما هو محلي بالذات **وغير ـ غربي** في الزمان بوصفه غير حديث. ولا يفضي هذا إلى تشويه بسيط للأخير وحسب. ذلك أن الثقافة «المحلية»، في الوطنية العرقية، يتم تثبيتها في خصومة نسقية مع السمات المزعومة للغرب.

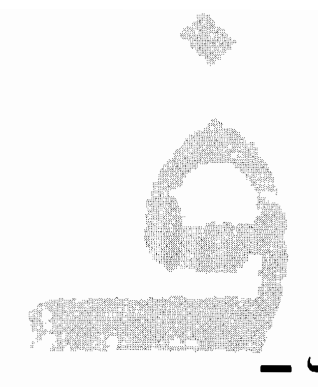
غ

وهكذا يؤدي الغرب دوراً أيديولوجياً في الرغبات التنظيمية للمجتمعات غير الغربية بقدر ما يؤديه في ما يسمى بالمجتمعات الغربية. وحتى الثمانينيات من القرن الماضي كان كثير من سكان بقية العالم يتخيلون أن الغرب هو المؤشر على مستقبلهم والهدف الذي ينبغي أن تتطور مجتمعاتهم نحوه. على أن سلطة «الغرب» مؤخراً كمخيال اجتماعي يبدو أنها تبهت. وصار عدد يتزايد من الشباب يعي المظاهر «غير الغربية» لدى المجتمعات في أوروبا وأميركا الشمالية، كما يعي المظاهر «الغربية» للحياة في كثير من المجتمعات في ما يسمى بالأجزاء غير الغربية من العالم. ويبدو أن صورة «الغرب»، لكونه لم يعد تهديداً ولا إغراء كما كان من قبل، صارت تفقد إلى حد ما قبضتها على الرغبات في كثير من أجزاء العالم رغم أنصارها المسلحين ـ والقوة العسكرية التي تحت تصرفهم.

ناوكي ساكاي وميغان موريس

انظر أيضاً: **الاستعمارية، الاستشراق، العرق، العرقية، الفضاء.**

غ



ـ ف ـ

الفرد (Individual)

تأتي كلمة **الفرد** من الكلمة اللاتينية (individuum)، بمعنى ما لا ينقسم أو ما لا يتجزأ مزيداً من التجزئة. في الاستعمال الإنجليزي المبكر، كانت الكلمة تعني تلاحم العناصر الوثيقة، كما في الإشارات إلى «الثالوث السامي الذي لا ينقسم» (1425)، وفي ما بعد، «الفرد (Indiuiduall) الذي لا يمكن تفريقه كالرجل وزوجته» (Cockeram, 1623). على أنه منذ القرن السابع عشر، بدأ يظهر تصور جديد وأكثر ذريةً **للفرد** بوصفه كياناً مفرداً بالضرورة. **الجزء الفرد** هو ما ينفصل عن الأجزاء الأخرى. وكل كائن إنساني، يحتل جسداً متميزاً ومغلقاً على ذاته، فهو فرد: «كل إنسان في طبيعته النفسية هو ذات فردية واحدة مفردة» (Butler, 1729). وقد شكلت هذه التغيرات في الاستعمال تغيراً عميقاً في فهم الشخص وعلاقاته بالمجتمع.

ف

تولد الكائنات الإنسانية لتنتمي إلى عوائل محددة، وطوائف، وعشائر، وجماعات دينية، وإلى المجتمع الأوسع. في المجتمعات القبلية، كانت منزلتهم الاجتماعية تحدد هويتهم بحيث يعرِّفون أنفسهم ويعرفهم الآخرون بأنهم أبناء فلان وبناته، وأفراد تلك الطائفة المعينة، أو المقيمين في قرية بذاتها، أو أتباع دين بعينه. ونادراً ما

كانوا يرون أنفسهم كأشخاص فريدين لديهم حياتهم الخاصة وأهدافهم الشخصية. وفي الغرب، شهدت أثينا الكلاسيكية وروما بالتحديد انبثاق فكرة الشخص. وبالرغم من أن منزلتهم الاجتماعية كانت تعني الكثير لهم وتحدد جزءاً من هويتهم، فقد رأى الأفراد أيضاً أنفسهم كأشخاص فريدين، يتمتعون بجزء من الحياة الخاصة بهم وما كانوا فيه عرضة لمساءلة أحد. وقد جسّد القانون الروماني هذه النظرة بتمييزه بين عالم الحياة الخاصة وعالم الحياة العامة ونظامه عن **الحقوق الفردية**.

أشرت الحداثة انبثاق تصور جديد عن الشخص. دمرت كثيراً من المؤسسات الاجتماعية التقليدية وحوّلت غيرها تحويلاً جذرياً، وحررت الرجال والنساء لاحقاً من الهويات الموروثة أو النَّسَبية، وعرفتهم بأنهم **أفراد أحرار يمتلكون قرار أنفسهم**، ويرغبون في اتخاذ اختياراتهم، ويشكلون حياتهم، ويكونون علاقاتهم مع الآخرين (Popper, 1962). في النظرة الحديثة ـ التي لم تقتحم الحدود العرقية والاستعمارية إلا ببطء ـ فإن الأفراد متساوون بالطبيعة، وهم أسياد على أنفسهم، لا تشدهم أي روابط أو التزامات لم يقتنعوا بها بكامل حريتهم، وهم مبدعو حيواتهم ([1859] Mill, J. S., 1989). تعنيهم هويتهم الاجتماعية، لكنها شيء عارض، وعرضة للتأمل النقدي، وقابلة للتعديل.

تسبب التصور الحديث عن الشخص في ظهور كلمتين جديدتين في القرن التاسع عشر. تشير **الفرادة** (individuality) إلى ما يميز الأفراد ويفرزهم عن الآخرين. وهي لا تنطوي على الكثير من السمات الطبيعية المتميزة التي يشترك بها الجميع في الولادة بقدر ما تنطوي على إنجازاتهم العقلية والأخلاقية الفريدة ونوع الشخص الذي صاغوا به أنفسهم. وتشير **الفردية** (individualism) إلى النظرة القائلة بأن الأفراد وحدهم هم الواقع الاجتماعي الأخير، وهم غايات في

أنفسهم والمصادر الوحيدة للقيم الأخلاقية (Birnbbaum and Leca, 1990; Lukes, 1972; Macpherson, 1973). وليس المجتمع سوى أعضائه ونمط العلاقة الرابطة بينهم، وليس له سوى قيمة أداتية. واكتسبت الفردية اقترانات مختلفة إلى حد ما في البلدان المختلفة. ويؤكد استعمالها الإنجليزي على **الحرية الفردية**، وأدنى حد من تدخل الدولة، والتفكير الحر، وعدم الامتثال الديني، كما في فكرة جون ستيوارت مِل عن «حد التدخل المشروع للرأي العام في الاستقلال الفردي» (Mill, 1989 [1859]). **في فرنسا**، حيث أصبحت شعبية في أعقاب الثورة الفرنسية، تميل الكلمة إلى الدلالة على التمركز حول الذات وروح التمرد على المعايير الاجتماعية. أما في ألمانيا، حيث اقترنت اقتراناً وثيقاً بظهور الرومانسية، فتميل إلى التأكيد على الإبداع والأصالة.

ولا تخلو الفردية من وجود نقاد لها. عند بعضهم، تمثل في الأساس فلسفة للأنانية، تضع **المصلحة الذاتية الفردية** فوق مصالح الآخرين. يعتمد هذا النقد على خلط جدي. فالفردية تؤكد أن جميع الأفراد هم غايات في ذواتهم، وليس واحداً منهم كغاية في ذاته أو ذاتها. يدعي الناس كافةً الدعاوى على بعضهم، وما من أحد منهم يتبع مصلحته مهملاً مصلحة الآخرين. ولذلك تنطوي الفردية على أخلاق التعامل بالمثل والإلزام المتبادل، وليس على الأنانية. والحقيقة أنه لا وجود لشيء في فلسفة الفردية يحول دون أن يضحي الفرد بمصالحه أو مصالحها من أجل الآخرين.

تذهب انتقادات أخرى للفردية مذهباً أعمق. فهيغل في القرن التاسع عشر وأتباعه من ذوي النزعة الكلية، وعلماء الاجتماع، وآخرون يرون أن الكائنات الإنسانية يشكلها المجتمع الذي تعيش فيه تشكيلاً في العمق، بحيث تتكون هويتهم ثقافياً، ويقعون في أحابيل شبكة معقدة من الروابط والتأثرات. ولذلك فالتفسير الفردي للفرد

على أنه مكتفٍ ذاتياً، وعابر للمجتمع، وله الحرية في تقرير ذاته، هو خيال خطير. على العموم، فهؤلاء النقاد يسلمون بالفرد ويراعون الحرية الفردية والفكر المستقل بما لا يقل عن الفردي، ولكنهم يتبنون من الفرد نظرة اجتماعية أغنى.

بيكو باريك

انظر أيضاً: **الحديث، الخاص، الشخص، العام، الهوية.**

الفضاء (Space)

الفضاء والزمان هما ظاهرتان طبيعيتان، وممارستان اجتماعيتان، وفكرتان رمزيتان في وقت واحد. يخبرنا تحديد معانيهما المتعددة بكثير من الأشياء عن الثقافة والتغير والاختلاف. ونحن نفكر بالفضاء والزمان بوصفهما ظاهرتين مترابطتين، لكن الحالة ليست كذلك دائماً. كانت أقدم المعاني المدوّنة لمصطلح «الفضاء» في اللغة الإنجليزية تعني ما نسميه الآن بالزمان: «لم يمكث إيمانهم إلا برهة (space) وجيزة» (1300)؛ «على امتداد (space) عدة أجيال كان محلاً للفنون والفنانين» (Junius, 1638)؛ «بعد برهة تعبت من المشي بمحاذاة البحر الأحمر» (*The Mirror* 1779). كانت عبارة **فسحة من الزمن** (A Space of time) تشير إلى أن الفضاء يمكن أن يعني أي فاصل، وليس فقط الامتداد أو المسافة بالتحديد. وصُرِفت هذه المعاني من خلال استملاك الأراضي الخاص («نعم فلنذهب إلى هناك ونأخذ (فضاء) أرضنا»، 1460)؛ السفر، والاستكشاف ورسم الخرائط؛ وتقنيات القياس في الفلكيات والطوبوغرافيا، التي كانت بحاجة إلى لغة لوصف «الفضاءات» و«الفسحات» (spaces) بين الحروف والكلمات (أو النوطات الموسيقية) على الصفحة المطبوعة («تسمى المسافة بين كلمة وأخرى فسحة»، 1676).

في القرن التاسع عشر، صار الفضاء يُفهم بوصفه بعداً طبيعياً

متميزاً. وقد حلت محل السماوات طبقات من الغلاف الجوي مؤلفة من المادة. كتب ستودارد (Stoddard) عام 1845: «نحن مكوَّنون بحيث لا نستطيع أن ندرك بعض الموضوعات إلا إذا احتلت فضاءً». وقد أتاح هذا الاقتراح اقترانات قوية بين الجسد والذات والفضاء الخاص، تحددها معاً وتطورها الحدود الفيزيائية التي تدور وراءها حيوات الآخرين. وكان افتراض حدود واضحة بين الذات والآخر، **فضاء خاص وفضاء عام**، تأسيساً في الحقبة الحديثة. فقد شكّل «خرائطَ معرفية» في الكلمات والصور العقلية والمعمار والعيش الحضري، وتقوَّى بها. وصار بالإمكان الزعم أن **الفضاء الشخصي**، كالواقع الفيزيائي، هو كيان واضح المعالم. إن الجسد والفضاء الفيزيائي والهواء هي أجزاء من كلٍّ لا يقبل التجزئة أبداً. من هنا تأتي العبارة التي تصدر بحق من تجمعوا حول شخص أُصيب بجرح أو إعياء: **افسحوا له**، أو **أعطوه فسحة** (Give him a space).

في القرن العشرين، أُعيد تعريف الفضاء والهواء باعتبارهما بعداً مفتوح النهاية فوق الغلاف الجوي للأرض. يصف **الفضاء الخارجي**، الذي هو أساس العلم والخيال العلمي في القرن المنصرم، مكاناً ينتظر أن يُستكشَف ويُغزى ويُكتشَف، لكنه أيضاً مكان ربما يقطنه الغرباء. وتماماً كما إن الفضاء الخارجي يمكن أن يتألف من أبعاد مجهولة، كذلك يمكن أن تسكنه كائنات تفكر بطريقة مختلفة تماماً، وربما تزيد «علينا» في عدوانيتها. وقد صوَّرت أفلام الخيال العلمي الأولى، كالأساطير القديمة، فضاء خارجياً مفعماً بالأسرار الخطيرة. وكان هذا الجنس الفني جزءاً من عدد من القوى ـ الثقافية والتقنية والعسكرية والسياسية ـ التي خلقت معاً مناخاً يمكن فيه إعادة تصور الفضاء على نطاق واسع بوصفه أرضاً للمغامرة العسكرية التي تقتضي تقنيات غزو. ودُشِّنت الحرب الباردة بإحراز بعض التقدم النسبي في **برنامج الفضاء** في الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة، صار يمكن فيه **للسفر في الفضاء** أن يمثل ويقدم معاً تفوقاً عسكرياً.



انعكست تغيرات مثيرة أحدثتها القوى المعولمة بعد الحرب العالمية الثانية في تغيرات مثيرة حول الكيفية التي تُخلَق بها المعاني في الحياة الاجتماعية، ليس فقط من خلال **الفضاء المعمور**، بل أيضاً حول الكيفية التي يفهم بها كل مجتمع أو منطقة ويشيد فضاءاته ويديرها. وكانت مثل هذه التغيرات مركزية للتحول المتصوَّر من المجتمع الحديث إلى المجتمع مابعد الحديث، الذي تسمه تحولات جذرية في الفضاء والزمان (Harvey, 1990; Jameson, 1991; Lefebvre, 1991; Soja, 1989). فأُعيد النظر في تقدير هذه المصطلحات في العلم والفلسفة والمجال الأكاديمي، وفي الحكايات والألعاب المتكررة عن الثقافة الشعبية، حيث تستطيع الشخصيات الإنسانية وغيرها عبور العقبات المغلقة في الفضاء أو الزمان. كما تؤدي مفاهيم الفضاء والزمان أيضاً دوراً حاسماً في الموسيقى والأدب والسينما والفنون البصرية حيث تتم تجزئة المنظور باستمرار وتحريره من الجسد. وابتعدت المقاربات الحديثة للفضاء والمكان بلاغياً عن المنظور مابعد الحديث المتجدد الذي تهدم فيه تقنيات جديدة في السفر والاتصال الأبعاد الفيزيائية للفضاء والزمان. مع ذلك، فإن فكرة تحول الزمان والفضاء كانت مهمة للحقبة الحديثة، التي أرادت أن تحلل الأبعاد الفيزيائية للكون وتتغلب عليها.

ف

خلال فترة ما بعد الحرب، بدأ الفضاء يهيمن أيضاً على لهجة عامية غنية في اللغة الإنجليزية. كان يقال لمن لا يعرف من هو أو أين هو إنه **مخبول** (spaced out) أو [في العامية المصرية: **فاضي - م**]؛ ومن تعلق بخيالها بحيث تفشل في الإبحار في الكون المادي يقال لها: **محلقة في الفضاء** (space cadet)؛ والشخص غير المتيقن من علاقتها **يحتاج إلى فضائها الخاص**. ومن لا يفكر كما يفكر الآخرون حوله يعيش **في فضائه الخاص**. وإذا استعر الغضب بشخص ما فأعطه **فسحة** (space). والشخص المفرط في ثقته ويحتل فضاء كبيراً جداً، **لا يحترم فضاءك الذي تعيش فيه**، أو حتى **يغزو فضاءك.**

تمثل هذه العبارات التطويع العامي للمصطلحات بنقلها من موقع إلى آخر، وتكشف إلى أي مدى أننا مازلنا نقرن شخصية الذات بالفصل المادي للفضاء الخاص. وهي تعتمد على افتراض أن الجسد يستطيع أو يجب أن «ينتمي» إلى فضاء مادي محدد، والعكس بالعكس؛ وأن الجسد يمكن أن يتعدى على جسد آخر؛ وأن ما يحدده المرء كفضاء شخصي يمكن أن يتخذه آخر وسيلة اعتداء. كما إنها تذكرنا بتأثير سياسة الجنس في فترة ما بعد الحرب على مفاهيم السياسة واليومي، لأن الاعتداء صار الآن يتميز ثقافياً في لغة الجسد وكذلك في لغة الدولة.

اندلعت الصراعات حول امتلاك الفضاء العام مع خصخصة الأراضي الزراعية التي سنتها البورجوازية الجديدة في إنجلترا الحديثة الأولى وأوروبا. فمع نقل الأرض بالإكراه إلى الملكية الخاصة، أُعيد تعريف الفضاء الذي كان يتوفر سابقاً للاستعمال العام بوصفه ملكية خاصة. انبثقت الصراعات حول الفضاء من مواجهة التأكيد بأن الأرض كانت صالحاً عاماً أو مشاعاً يرسخ له الاستعمال العام دعوى أخلاقية. وتستمر مثل هذه الصراعات في الوقت الحاضر في دعاوى الأرض الطبيعية في أجزاء كبيرة من العالم الجديد، وفي الخلافات على استعمال الأراضي الإنتاجية في البلدان التي يكثر فيها السكان المزارعون المعدمون. والواقع أن الصراع بين الملكية والحق الأخلاقي يظهر في العلاقة بالفضاءات العامة من جميع الأنواع؛ بضمنها الأراضي الخصبة في المقاطعات الاستعمارية؛ وخطوط العبور كالأنهار والطرق الرئيسة؛ والفضاءات «الخاصة» المفتوحة في المتنزهات ومراكز التسوق؛ و«المشاعات الرقمية» على الإنترنت. وتماماً مثلما كان الفضاء مهماً لمعمار الفكر الشعبي، أصبح مركزياً للحركات الجديدة التي تستجيب للآثار السياسية «للعولمة».

في العلوم الاجتماعية، يميز النقاد بين الفضاء والمكان لتفسير

العلاقات المتغيرة في سياق عالمي. فمع ظهور المدن الكبرى المنفتحة عالمياً والسفر الدولي، كما لاحظ عالم الاجتماع جورج سيمل في مطلع القرن الماضي، قد يقترب منك أحد جسدياً، في حافلة أو سوق، لكنه يظل بعيداً في جميع المعاني الأخرى؛ أي غريباً استشهد به (Allen, 2000: 57). وحيث صار الاقتراب قضية قرب مكاني، صارت الجماعة والانتماء يتميزان عن الفضاء ويصعب حسابهما. وقد أظهر عمل فناني القرن العشرين ومؤلفيه أن الفضاء والمنظور كانا يتنافذان ويتعرضان لأنواع شاسعة من النظرات والتأويلات المختلفة. وقدم استكشاف المنظورات المتعددة فكرة أن الجسد لا يحتاج أن يحتل فضاء مفرداً وأن الإدراك لا ينبغي أن يُربَط بالجسد. ووعدت أنماط جديدة من الاتصال بأن «تغزو الفضاء» من خلال سرعة الحركة، ومكنت الذوات من أن تحتل فضاءات متعددة فوراً. وهكذا احتاج الفضاء إلى كثير من النسبية في الإنسانيات والعلوم الإنسانية بقدر ما احتاج في الفيزياء.

تحدَّت محاولات تحليل آثار العولمة فهمنا للفضاء أيضاً. فاستجابة لما سمّاه أنطوني غيدنز تسمية مؤثرة «ضغط الزمان والفضاء» في **فضاء عالمي**، أُعيد تصور المجتمع والفضاء بوصفهما كيانين يتواقفان على بعضهما مادياً ويحولهما الحراك العالمي واستراتيجيات السيطرة (Giddens, 1990). ويعزو المؤرخون التشكيل الجديد للفضاء والمجتمع إلى الابتكارات في الاتصالات التي خلقتها التقنيات «لغزو الفضاء». ومع الرسائل التي تحررت من الأجسام أو الوسائل التي تنقلها، أصبح من الممكن تخيل فضاء من دون مجتمع، ومجتمع من دون فضاء، مما يسمح بمماثلات تستوي فيها الأضداد بين الفضاء الحاسوبي (cyberspace) والسماء، تعارضها حجة نقدية بأن المجتمع والفضاء تكتنفهما عملية من الإنتاج التبادلي المتناقض (Lefebvre, 1991; Serres, 1995; Smith, N., 1984; Wertheim, 1999).



يحتفظ «الفضاء» الآن بمعاني متعددة، ذات إيحاءات ثقافية وتشريحية وسياسية قوية. ولعل تعدد المعاني القرينة بالمصطلحات يساعد في أن يحتفظ بهالته الباقية في ثقافة مكرسة لجعل كل شيء قابلاً للقياس، بما في ذلك السماء والجسد والقرابة والانتماء. ومهما أصبحت تقنيات القياس معقدة، ففي مفهوم القياس شيء ما يتخطاها. وصار القياس مصدراً معطاءً للاستعارة: استعارة «ترسم خريطة» لنظرة المرء إلى العالم، أو استراتيجيات تغييره؛ استعارة تجد فضاء المرء، وتريد أن تفهم «من أين يجيء» الشيء أو الشخص.

لا توجد في الوقت الحاضر كلمة أخرى تصل على نحو جاهز بين مختلف عوالم الفعل والفهم، من عالم القياس العلمي إلى ما يسود في الشارع من ابتكار عامي، ومن اللغة الاستكشافية للشعر إلى الدراسات التجريبية في علم النفس السلوكي، ومن التخطيط الاجتماعي إلى مشاريع التخطيط العسكري المعقدة تقنياً. ويدعونا شيوع المصطلح إلى أن نتأمل في سبب نقله كل هذا الأثر القوي، وأن نعترف بالفضاء بوصفه قوة حركية في الصراع المعاصر من أجل المعنى والانتماء والسلطة.

جودي بيرلاند

انظر أيضاً: **الحراك، الخاص، الزمان، العام، المكان.**

الفقر (Poverty)

في جوهره، يمثل **الفقر** شرط الحاجة أو العوز، بخاصة في موارد الرزق أو الممتلكات المادية، والتطور الاقتصادي أو إعادة التوزيع الاجتماعي للثروة هو الذي يوفر الحل المناسب له. لكن الفقر أيضاً يمكن أن يعني ببساطة أي افتقار أو قصور من أي نوع، كما هو الحال في **فقر الروح**، أو **فقر التربة**، و«فقر فهمك» (Watts, 1741)، أو كما في عنوان كتاب شهير، **فقر النظرية** (Thompson, E.

P., 1978). والفقر هنا مصطلح سلبي، يقابل الثروة والوفرة والاكتمال والخصوبة والإنتاجية. والحاجة إلى الحد الأدنى من وسائل البقاء هي ما سماه العلماء الاجتماعيون في القرن العشرين بـ «**الفقر المطلق**»، وليس **الفقر النسبي** أو **الافتقار النسبي**. ويجري وصف الأخير بأنه نسبي إلى معايير العيش المعتادة وطرز حياة الجمهور الأغلب من السكان في بلد أو جماعة أو مجتمع (Townsend, 1979: 31). ولكن قد يبدو هذا التمييز قديماً جداً. وتكمن إحدى نتائج التركيز على الفقر المطلق في تقليل عدد الناس الذين يُعتَقَد أنهم يعيشون **في فقر** والإيحاء، كما فعل توماس مالتوس (Malthus، 1798)، أن «الفقر كله تقريباً نسبي». وقد اشتهر مالتوس بمبدئه عن السكان. في ظل هذا المبدأ، يتقدم معدل نمو سكان البشرية بدرجات مضاعفة مهولة على نمو وسائل البقاء والحياة، إذا تُرِكَ سائباً لا تعتوره مظاهر «الرذيلة والبؤس» كالحروب والمجاعات. هكذا اقترح مالتوس أن البشر كانوا يعيشون في موقف أساسي من الحاجة والعوز وأن الفقر هو شرط طبيعي للإنسانية. وكان من نتائج هذا الشرط أن إعانة **الفقراء** ينبغي أن يُحدَّ منها، إن لم تُمنع، لأن من شأن هذه الإعانة أن تشجع الفقراء، باعتبارهم الجزء الأكبر من الإنسانية، على الإنجاب من دون اعتبار لقدرتهم على العناية بأطفالهم. وقد أسفر هذا الربط الأساسي للفقر بالسكان وبالتكاثر الإنساني عن تاريخ طويل يضم علم النسل ودراسات الفقر والعمل في القرن التاسع عشر، وإصلاح الرفاهية وخطابات التنمية في أواخر القرن العشرين وبواكير القرن الحادي والعشرين. وفي حين كان علماء النسل والمفكرون الاجتماعيون في أواخر القرن التاسع عشر يريدون تقليص حق الفئات المختلفة من الفقراء في التكاثر (كما فعل تشارلز بوث مع غير الصالحين للاستخدام)، فقد رأى مصلحو الرفاهية ومنظرو التنمية أن **إعانة الفقر** (في البلدان المتقدمة أو النامية) يجب ألا تتوفر إلا بطريقة تزيد من الكد، والاكتفاء الذاتي، ومعوقات التكاثر.

ترتبط الفكرة عن الفقر، بأنه شرط طبيعي، ارتباطاً وثيقاً بالنظرة التي ترى أن هذا الشرط الأساسي نفسه هو الذي يدفع الناس إلى العمل وإلى الحضارات التي يخلقها العمل. وقد اشتهر باتريك كولكوهن (Colquhoun, 1806: 7) بحجته التي ترى أن الفقر وظيفي لأنه:

نصيب الإنسان. فهو مصدر الثروة، مادام من دون الفقر لن يوجد أغنياء، ولا تحسين، ولا راحة، ولا فوائد لمن هم مهووسون بالثروة، طالما أنه من دون تناسب كبير للفقر لا يمكن جعل فائض العمل منتجاً لتدبر وسائل الراحة أو كماليات الحياة.

أفضت هذه الأفكار بمصلحي هذه الحقبة إلى الاستنتاج بأنه في حين قد يكون الفقر نفسه طبيعياً للبشر وضرورياً للحضارة، فإن كثيراً من الصور التي يتخذها كانت إشكالية، ونتيجة محاولاتنا التدخل في هذه العمليات الطبيعية والضرورية في توزيع الثروة التي كانت تساوي «نصيب الحياة». في أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، كانت «العالة» رديف الفقر المتحلل أخلاقياً والمبذر والكسول. وفي السنين الأخيرة، فإن ورثة العالة هن «ملكات الرفاهية»، أو النساء اللواتي ينجبن الأطفال عن عمد بهدف الحصول على الرفاهية الاجتماعية (في الولايات المتحدة)، و«المتسولات» (في بريطانيا)، و«صيادو الصدقات» (في أستراليا). بعبارة أعم، هناك من ينظرون إلى الإعانة الاجتماعية باعتبارها تخلق **ثقافة الفقر** التي تتوارثها الأجيال، وتخلق طبقة دنيا تمتاز بمجازفتها في الجريمة والاتكال على الرفاهية. وفي حين أن توزيع السكان إلى أغنياء وفقراء نادراً ما يكون عرضة للتساؤل، وإن إلغاءه من المستحيل منطقياً بمعنى نسبي، ومن ثم يظل شرطاً شبه طبيعي، فغالباً ما تُصوَّر المحاولات المتعمدة للتخفيف من الفقر باعتبارها تنتج صوراً مرضية وخبيثة من الفقر. وتتمثل واحدة من هذه الصور في **فخ الفقر**، التي تثبت فيها الإعانة



الاجتماعية أنها أكثر جاذبية للفقراء من تيسر العمل بأجر.

طوال بواكير القرن التاسع عشر بقي التمييز قائماً بين الفقر والشرط التحللي أخلاقياً للعالة أو العوز، الذي يتميز بالاعتماد على الصدقة العامة. واليوم فإن الطبقة الدنيا أو من يعتمدون على الرفاهية لا يكشفون فقط عن افتقار للوصول إلى الموارد، بل عن تقدير ضعيف للذات، ومجازفة بالصحة والجريمة، والإقصاء عن الشبكات الاجتماعية، وضعف الارتباط بأسواق العمل. هكذا رُبط الفقر بمناقشة خاصية الفقراء وأخلاقهم لدوام المجتمعات الرأسمالية الحديثة؛ وتكمن مسافة الاختلاف بين من يصورون تلك الخاصية بوصفها نتيجة للبيئة الاجتماعية ومن يصورونها على أنها فطرية أو موروثة. وفي الرطانة المعاصرة، ينتج الفقر عن الإقصاء الاجتماعي. وفي حين أن الإقصاء يكشف عن نفسه في سمات الشخصية لبعض السكان، فإن علاج إقصاء كهذا قد يمكن العثور عليه في تحويل هذه السمات عن طريق فرض برامج عمل إلزامية (برامج البحث عن العمل) أو عن طريق توفير التدريب والفرص لأقسام السكان الذي يصورون باعتبارهم متضررين، أي باعتبار أن لديهم عوائق اجتماعية عن المشاركة في التعليم والعمل المأجور.

ف

لابدّ أن يربط نقاش مستفيض لمسار فكرة الفقر هذا الحوار حول الخاصية الأخلاقية للفقراء بتاريخ المذاهب الأخلاقية الدينية، لاسيما المسيحية، في ممارسة الصدقة، وما صار يسمى في القرن التاسع عشر بحب الإحسان. والتصدق والعناية بالفقراء، والحقيقة مشروع تضمين الفقراء، يُعرف منذ زمن طويل بأنه ممارسة أولية للفضيلة في الكنيسة وفي المجتمع الديني والعلماني على السواء. وقد أوصت الأنظمة الدينية بالفقر كتكريس أو نذر. مع ذلك، بينما يتم تصوير كلٍّ من التصدق والتقشف (أي التخلي عن الثروة والممتلكات الأرضية) باعتبارهما سمواً روحياً بالممارس لهما، فإن شرط الفقر

نفسه ليس له فضيلة في جوهره. ويمكننا القول إن هذا يصح عند العلم الاجتماعي المعاصر بقدر ما يصح عند المنافحين المسيحيين.

ميتشيل دين

انظر أيضاً: **الرفاهية، العمل.**

الفن (Art)

الفن مصطلح من المصطلحات التي يبدو أنها تستمر في الوجود بصيغة النفي في الأساس. «لكن هل هو فن؟»، ذلك هو السؤال الذي يعكس شك السائل لأن شيئاً ما قد لا يكون فناً، بل هو شيء آخر، كأن يكون «مجرد» حرفة، أو تقنية، أو مخرقة، أو عملَ صنائعي، أو مادة خاماً، لم تعالجها يد التناول الماهر. «لا يوجد فن»، هكذا تقول السطور الافتتاحية لعمل إ. هـ. غومبرتش المروع **قصة الفن** (*The Story of Art*) (Gombrich, 1978)، وأُعلِنَ عن شعار «موت الفن» في اللحظة نفسها التي أُعلن فيها عن حركة فنية جديدة. ومن الواضح أن هذين الحكمين لا يمكن أن يصدقا معاً: إذ لو لم يوجد الفن، فإن من الصعب أن يموت؛ وإذا مات (أو وُلِد من جديد، أو نشر أو بُعِثَ)، إذاً فلابدَّ أنه يوجد من وقت إلى آخر. ولذلك فالأسئلة عن الفن لا تقتصر على سؤال «ما الفن؟»، بل تشمل أيضاً «متى وأين يكون الفن؟»، وما هي الشروط التي جعلت من المصطلح يستحق أن ينشب القتال حوله. إذ يبدو واضحاً أن الفن هو كلمة محل نزاع، ولكن ينبغي الاعتراف بأنه ليس نزاعاً بالمعنى العسكري أو العنيف في العادة، بل يدور في المعارك الفكرية والثقافية التي تحدد الذوق، وقوانين القيمة، والتراتبات الاجتماعية.

ف

ينقسم تاريخ «الفن» كمصطلح عموماً بين استعمال مبكر، حين كانت الكلمة تنطبق على نحو واسع جداً على جميع المهارات الحرفية والأعمال والتقنيات الخبيرة والتكنولوجيات والمهن (أي

«الفن العادي» (art) بالحرف الصغير)، واستعمال أحدث، حيث يضفي على المصطلح إيحاءات أكثر سمواً وأكثر زهواً (أي «الفن الرفيع» (Art) بالحرف الكبير)(*). ويقترن هذا المفهوم الحديث بانبثاق الفنان دوراً اجتماعياً وحرفياً مميزاً، وعبادة العبقرية الفنية واستيحائها، ورفع العمل الفني إلى مرتبة شبه مقدسة كموضوع وثني، ونشأة الجماليات والحكم الجمالي كملكات متميزة معدة لتصور الأعمال الفنية. ويصعب جداً تحديد موضع الخط الفاصل بين الاستعمال العام المبكر (الذي مازال موجوداً حين نتحدث عن فن الطبخ، أو ترقيع الأحذية، أو كرة السلة، أو الغوص، أو التسوق، أو الهندسة) والمعنى الجمالي الحديث **للفنون الجميلة**. وما برحت تتكاثر المناطق الرمادية مثل الأزياء والموسيقى الشعبية والرقص والأفلام، التي مازالت منزلتها كفن رفيع (Art) أو فن هابط (art) موضع خلاف. تتعقد هذه التمييزات الاجتماعية بكثرة الحكايات عن نشأة «الفن» كمفهوم رفيع متميز. تعزو بعض المراجع ظهور «الفن» إلى «عصر النهضة»، حيث أنتج ظهور النزعة الإنسانية، وإعادة اكتشاف الأزمنة الكلاسيكية، وتركز الثروة في أيدي سلالات أرستقراطية (مثل: آل ميديتشي، وعوائل أوروبا الملكية، والبابوية) ازدهار «الفن الجميل» الذي بدا أكثر طموحاً من الناحية الفكرية من الأعمال المغفلة لفناني القرون الوسطى. ويمكن أن تصح هذه الحجة أيضاً على الفنون المجمعية لدى السلالات الصينية المختلفة التي حققت أعلى درجات التعقيد والتنقية قبل أوروبا بأزمنة مديدة؛ وهناك انحياز ملحوظ يتركز حول أوروبا يكمن في أكثر مناقشات الفن، وكأنه ابتكار غربي أو حديث.

(*) لا يتضح هذا التمييز بين «الفن العادي» (art) و«الفن الرفيع» (Art) في اللغة العربية في الصيغة الاسمية، بل يظهر أوضح في الصيغة الفعلية. إذ يمكن أن يطلق على الفنان أنه «يتفنن» في عمله، أما الفنان فلا يقال إنه «يتفنن» في لوحته.

في إطار الحكاية المتركزة حول أوروبا عن «الفن»، يوضع صعود «الفن»، بوصفه فناً رفيعاً، في العادة في القرن الثامن عشر مع انبثاق الجماليات كفرع متميز من الفلسفة. ويضعه آخرون في القرن التاسع عشر مع الحركة الرومانسية، وصعود الفردية البورجوازية، وعبادة العبقرية البوهيمية والطليعية. وفي القرن العشرين، أُعلِنَ عن ميتات عديدة للفن، بدءاً من تدمير المتاحف التقليدية والمجاميع الفنية على أيدي «البلاشفة»، حتى ميتات وسائط فنية محددة (مثل الرسم، الرواية، المسرح) كنتيجة للابتكارات التقنية مثل التصوير والسينما والتلفاز. وبقدر ما يصبح «الفن» مصطلحاً تكريمياً، يضفي تلقائياً قيمة على أيما شيء يشير إليه، فإن الأولى أن يُفهَمَ رفض إعطاء لقب «الفن» إلى أي عمل فني كإشارة بلاغية، أي الادعاء بأن ذلك الشيء هو «فن رديء»، ولا يعني أنه «ليس بفن». وفي القرن العشرين وبواكير القرن الحادي والعشرين، أصبح الفن مفهوماً اسمياً بعمق: إذ صار الفن أيما شيء يقول عنه الفنان إنه فن. وقد جعلت الموضوعات الجاهزة لدى دوشام، والموضوعات المجانية في «الفنون الفقيرة»، وانبثاق حركات فنية مابعد حديثة مثل الاكتفائية، والتصورية، **وفن الأداء، وفن الأراضي، وفن الاستحواذ**، والقطع المتفرقة، من الضروري أن نفكر بالفن بوصفه شيئاً يشبه المقولة المؤسساتية (Danto, 1981; Dickie, 1974). وهكذا لا تمكن الإجابة عن سؤال «هل هذا فن؟» بمجرد اللجوء إلى الخصائص التجريبية أو تعريف مقبول على نطاق واسع أو سوابق قانونية، بل يجب التفكير به باعتباره دعوة للمشاركة في لعبة خاصة ينبغي معها أن تتم مراجعة القواعد باستمرار وتطويرها. وهكذا يصير السؤال: «ماذا يحدث إذا رأينا هذا فناً؟».

يعتذر هذا السؤال بسؤال سابق عن ماذا يعني أن نرى شيئاً ما فناً، وهو ما يهدد بتحويل المشروع بأسره إلى مشروع دائري بعمق. ولا عجب أن عدداً من الباحثين أعلنوا عن نهاية كلٍ من **نظرية الفن**

وتاريخ الفن (Belting, 1997; Burgin, 1986)، وأُعلن أن الجماليات مسعى مفلس فكرياً لا يقل دناءة إلا بقليل عن الشخص الذي يدعى جمالياً. وتتمثل إحدى الوسائل الشائعة في تغيير الموضوع بكامله وإعلان أن مفهوم الفن نفسه قد تم «تسييله» (Buck-Morss, 1996)، عن طريق أشكال جديدة من الثقافة البصرية، أو الثقافة المادية، أو ثقافة الحشد، أو الثقافة الصريحة وحسب. وهكذا يُنظَر إلى صناعة الثقافة كاستبدال للفن، كأنما هي هزيمة للأذواق الصافية المهذبة على يد قيم شعبية، تجارية (Adorno and Horkheimer, 1972)، هزيمة للجدية والطموح العالي على يد المخرقة (Greenberg, 1986)، أو (كما في رؤية أكثر إيجابية) انتصار للثقافة البروليتارية على العاطفية البورجوازية وكبرياء النخبة (Benjamin, W., 1968). فيُختزَل الفن، والجماليات معه أيضاً إلى مجرد أيديولوجيا تموّه تمويهاً واهناً على المصالح الطبقية، ويُختزل تاريخ الفن إلى عرض من أعراض الثقافة الرأسمالية، إما عن طريق الاشتراك المباشر في التراتب الاجتماعي (Bourdieu, 1984)، أو كفعل منفصل للمقاومة والاغتراب بوجه التقدم المنتصر لصناعة الثقافة. وحتى الطليعية، كما يقول التعبير اللاذع لتوم كرو (Crow, 1995)، قد لا تكون أكثر من «ذراع للبحث والتطوير» لصناعة الثقافة.

لم تقف هذه الميول المتعارضة في طريق الفن، بل يستمر الفنانون في إنتاج الفن، والنقاد في تقويمه، والجامعون في جمعه، والمتاحف والمعارض في عرضه على جمهور يتزايد باستمرار. يستمر مؤرخو الفن في توسيع ميدانهم إلى مناطق (تشمل الثقافة البصرية، والإعلام الجديد، والثقافات ما قبل الحديثة وغير الغربية) مما يتعدى الفكرة المعيارية السائدة عن الفن بوصفه ابتكاراً غربياً أو حديثاً على نحو متميز. وتحدى ابتكار وسائل تقنية جديدة، وبالذات الحاسوب والفيديو والإنترنت، الفنانين لخلق أشكال جديدة، والتصدي لأدوار اجتماعية جديدة. وأحدثت الإنترنت، بالتحديد، عدداً من تجمعات

الفنانين، وأنتجت **الفن القائم على الشبكة** الذي يبدو مختلفاً تماماً عن الممارسات الفنية التقليدية (وإن كان يحتفظ ببعض الاستمرارية معها). أما عبادة الفنان الفرد فقد تآكلت أكثر بظهور نتاجات مغفلة **لفناني الشبكة** الذي يقحمون أنفسهم في دوائر الفضاء المعولم، منتجين كل شيء من الأداءات سريعة الربط إلى البيئات المتوارية للبرامج التخريبية. وإذا كان الفن مهجوراً، أو ميتاً، أو لم يوجد على الإطلاق، فإنه يمتلك حضوراً متجدداً كمفهوم وفعالية عملية.

و. ج. ت. ميتشيل

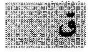
انظر أيضاً: **الثقافة، الجماليات، القيمة، المعتمد.**

ف

ـ ق ـ

القيمة (Value)

كانت فكرة **القيمة**، وفقاً لبعض المراجع، ذات مرة **مفهوماً** اقتصادياً بسيطاً وصريحاً: «تعني **القيمة** استحقاق **شيء**، **والتقويم** تقدير ما يستحقه» (Frankena, 1967: 229). غير أن هذه المراجع نفسها تلاحظ أيضاً أن سؤال القيمة كان محل نقاش في الفلسفة القديمة، وأن أفلاطون وأرسطو ناقشاها تحت عناوين الثالوث الكلاسيكي عن الحق، والجمال، والخير، وربطاها بأسئلة العدالة والأخلاقية والفضيلة واللذة والمنفعة والسعادة (William, 1998). لذلك يبدو من العقيم أن يخالط الحنين المرء لفترة حين كان لهذه الكلمة معنى بسيط.



يمكن إرجاع الجزء الأكبر من النقاش حول القيمة إلى الانقسام بين «التجميعيين» (الذين يحلمون **بالقيمة النهائية ونظرية عامة عن القيمة**) و«التشطيريين» (الذين يريدون التمييز بين أنواع مختلفة من القيمة). ويوجد انقسام ملزم أيضاً بين من يفكرون بالقيمة بوصفها طريقة في الحكم (التقدير أو **التقييم**) مقابل من يفكرون بها بوصفها شيئاً مثل دافع أو محوض أو عرض من أعراض الرغبة أو الاعتقاد العاطفي. ويولي أكثر المناقشات للقيمة إثارة (من أفلاطون إلى ماركس إلى دريدا) الاحترام لكلا جانبي هذين الانقسامين، وهكذا ينتج تصنيفات للقيمة تنبع من مسلمة أساسية عن القيمة النهائية للحياة

الإنسانية، والغرض من الوجود الإنساني، أو طبيعة الخير نفسه. إذا بدأ المرء، كما يفعل أفلاطون في **الجمهورية**، من الافتراض بأن الخير الأسمى المتاح للكائنات الإنسانية يتمثل في حياة التأمل، إذاً فسيطور بسرعة **تراتباً للقيم** عمودياً، يضع العمل اليدوي، أو متعة الحواس، أو هزة المنافسة الرياضية في أدنى درجات السلّم. وإذا بدأ المرء، كما يفعل أرسطو في **الأخلاق النيقوماخية**، بفكرة القيمة كما يتم تحقيقها بالفعل وتنمية الملكات، إذاً فسيطور صورة أفقية للقيمة كما تتحقق تحققاً مختلفاً لدى أنواع مختلفة من الكائنات: وسيكون هناك خير «نوعي» يقترن بالمحارب، على نحو يختلف عن الشاعر، والبناء (وبصورة أكثر جذرية) بالثور، والكرنب وقطعة الرخام. وإذا بدأ المرء من افتراض ماركس بأن القيمة النهائية للحياة الإنسانية تكمن في العمل الإنتاجي، الإبداعي، المتحرر، حينئذ ينبسط تقسيم جذري بين عالم **القيمة الاستعمالية** (أي المنفعة العملية للمواد والأدوات) و**القيمة التبادلية** (أي العالم المتوهَّم للنقود، ووثنية السلعة، والعمل المجرد والمغترب) (Bottomore, 1983a; Marx, [1867] 1976). إذا اتُّخذت اللذة بوصفها الخير الأسمى (summum bonum) (كما هو الحال في مذهب اللذة أو الأبيقورية ـ انظر: (Frankena, 1967)، فإن جميع أشكال الخير الأخرى (من البهجة باتخاذ قرار قانوني عادل إلى البرهان الرياضي المقنع إلى ذروة الالتذاذ بأداء مهمة على أحسن وجه) سترجع كلها إلى هذا المصدر الأصلي.

تتمثل طريقة مفيدة في رسم خطاطة **حديث القيمة** في تمييز ثلاثة أصناف تقوم على التقسيمات الكلاسيكية للفلسفة إلى إبستيمولوجيا [أو نظرية المعرفة ـ م]، وأخلاق، وجماليات (Mitchell, W. J. T., 1986). ويتطابق «الحقيقي» و«الخير» و«الجميل» مع هذه التقسيمات تطابقاً دقيقاً جداً، بغية أداء أدوارها الاجتماعية الخاصة (العالِم، والأخلاقي، والجمالي). ويصنف حديث القيمة

بثبات تقريباً هذه المقولات على الترتيب، فيضع التراتبُ النموذجي الأخلاق في القمة والإبستيمولوجيا في المرتبة الثانية، والجماليات في الدرجة الثالثة. وحين توضع **القيمة الجمالية** في منزلة **أعلى في** التراتب، فذلك على العموم من خلال اللجوء إلى حجة معينة ترى أنها ترتقي بالحساسية الأخلاقية، أو تكشف عن حقائق جديدة، وهذه استراتيجيا تحتفظ بالتراتب الأساسي للقيمة.

ورغم أن بعض منظري القيمة قد حاولوا أن يعزلوا الوصف الحيادي للعمليات التقويمية عن التوصيات المعيارية التوجيهية بخصوص ما هو قيّم حقيقة (Smith, B. H., 1988)، فيبدو من الواضح أن أي مناقشة للقيمة تقوم بصراحة إجمالاً على بعض الاعتقادات المتعلقة بما يكون أو يجب أن يكون قيماً حقيقية. يميل حديث القيمة إلى أن يكون حديثاً تقويمياً، والتمييزات **المحترمة** بين **الوقائع والقيم**، والمفاهيم الوصفية والمفاهيم المعيارية، **والأحكام** الموضوعية والأحكام الذاتية، **والقيم المطلقة والقيم النسبية**، والتقديرات الكيفية والتقديرات الكمية تميل إلى التعطل في الممارسة العملية. وعند استخدام هذه التمييزات (ولكل منها أدب غزير يدعمه ـ انظر (Frankena, 1967))، من الضروري أن نضع نصب أعيننا أن الوقائع تتسم بالحراك دائماً نحو غرض ما، ولا تنجو الأوصاف أبداً من الانحياز، وتمتزج الأحكام الموضوعية بأحكام ذاتية، وتكون القيم المطلقة باستمرار نسبية للمجتمع وصور الحياة، وتصبح الكمية كيفية حالما تتدخل اللغة في مقولات تفاضلية مثل «خير» و«أفضل» و«أفضل منه».

ق

ينسب هذا النوع من النسبية أحياناً إلى التوافق ما بعد الحديث الذي يشكك بعمق في دعاوى القيمة الموضوعية، المطلقة. ففي أوقات الأزمة (مثل 11 أيلول/سبتمبر) تميل القيم إلى أن تصبح نقليعة دارجة، وتروج الأحكام الواثقة عن «الأشرار» من دون معارضة. غير أن الشكية ومقاومة الدعاوى القائلة بالقيمة المطلقة

ليست بالابتكارات الفريدة لمابعد الحداثية. فالحس المشترك، بلجوئه إلى الاعتبارات العملية، السياقية، ينضم إلى جانبي الصراع الإطلاقي - النسبي.

غير أن هناك ما تنبغي ملاحظته أكثر من مجرد بندول يتأرجح بين فترتي «الاعتيادية» حين تصير الشكية والنسبية ترفاً يُتنعَّم به، و«حالات الطوارئ» حين يتم تأكيد القيم المطلقة على جميع الجهات. فهناك أيضاً تقليد محترم للتفكير بسؤال القيمة بمعنى تاريخي، وحتى ارتقائي. إذ يُنظر إلى القيمة بوصفها نتاجاً إنسانياً **هو** هدف التطور الإنساني ومحركه معاً. فتصور أفلاطون عن الجدل **في الجمهورية**، وفكرة أرسطو عن بسط الملكات، وفكرة روسو **عن** اكتمالية الإنسان، ونبوءة نيتشه (Nietzsche, 1969a: [1887]) عن **إعادة تقويم القيمة**، وصورة أغامبين (Agamben, 1993) عن «**السلعة** القادمة» هي كلها تنوعات لمفهوم تاريخي عن القيمة بوصفها **موضوع** بحث يباشره النوع الإنساني ككل. وتمسك صور اليوتوبيا، و**المجتمع** اللاطبقي، والقرى الكونية والمدن السماوية بهذه الأفكار عن **القيمة النهائية** في حكايات مفعمة بالعنفوان. وبقدر ما تكون هذه **الرؤى** اليوتوبية عن **القيمة العليا** تمتلك قوة تحريك الحركات **الاجتماعية**، لابدّ من وضع القيمة إلى حانب الجغرافيا، والندرة، و**التقنية**، والنزوع الجيني كقوة عرضية في التاريخ الإنساني. وبقدر ما **تصبح** «القيمة» ذات طابع مادي أو تأليهي كخير أسمى، أو إله خفي، **أو** كنز دفين، أو ألدورادو، فإنها تولِّد **فائض قيمة**، يؤدي دوراً **أساسياً** في البواعث الحركية للتاريخ الاجتماعي، سواء أكان ذلك في **حروب** صليبية لاسترداد «أرض موعودة»، أو فظاعات الهيبة باسم النقاء **(أو** في الأرجح) المزج بين كليهما.

و. ج. ت. ميتشيل

انظر أيضاً: **الجماليات، الذوق، السلعة، المعياري، الموضوعية، النسبية، اليوتوبيا.**

ق



ك

الكتابة (Writing)

يعرِّف **معجم أكسفورد الإنجليزي** «**الكتابة**» بأنها «استعمال الأشكال المكتوبة لأغراض تدوين الأفكار أو نقلها... إلخ»، و«فن ممارسة القلمية أو الخط اليدوي»، و«فن الخط»، و«التأليف أو الإنتاج الأدبي»، و«تدوين الكلمات أو حفر الحروف على نقش منحوت أو سطح مطبوع»، أو «رخامة ضريح». وعلى مرِّ الزمن، عُرفت **تقنيات كتابة** مختلفة: على سبيل المثال، «محزوزة أو مشكلة بالقلم» (1582)، و«الكتابة بالطابعة» (1883)، و«تعلم الكتابة» كعملية «يتم من خلالها إدخال مادة من المعلومات في نظام حفظ أو تسجيلها أو خزنها في مادة للخزن» (1970)، كما في **الكتابة على قرص مضغوط أو سي دي**. ولا يستخدم الفعل «يكتب» فقط في العملية التي يتم بها إنتاج **نص مكتوب** لكي يُقرأ، بل أيضاً حيث تُكتب النوطة الموسيقية لكي تُؤدى وتُعزَف: «تأليف الموسيقى» (1782). كما تستخدم الكتابة كاسم أيضاً لكي تعني «ما يوجد في شكل أو صيغة مكتوبة»، أي «شيء خُطَّ بالقلم أو دُوِّن»: مثلاً: **الكتابة المقدسة** أو الكتابات المقدسة، «عمل أو أعمال مؤلف أو مجموعة من المؤلفين»، «ورقة مكتوبة، أو وثيقة، ذات قوة من الناحية القانونية: تدل على عمل، أو رباط، أو اتفاقية أو ما أشبه» (في استعمالات متكررة منذ القرن الخامس عشر). ويحظى اقتران

التأليف بالكتابة بالأهمية تاريخياً وثقافياً لأنه يفضي في القرن التاسع عشر إلى فكرة ملكية المؤلفين للكتابة، وهو ما يصبح مسطوراً في قانون حقوق النشر وجريمة الانتحال الجديدة، بمعنى سرقة كلمات مكتوبة من آخر (Williamson, D., 1989).

وأشيع فهم لأهمية الكتابة يصفها بأنها تقنية للتدوين المرئي للغة يتيح نقل الأفكار عبر الزمان والمكان وتمتاز بأشكال معقدة للثقافة والمجتمع. ويعود تاريخ أول كتابة معروفة إلى القرن السادس ق.م(*). وغالباً ما يُنظر إلى الكتابة بوصفها تسجيلاً لانتقال اللغة المنطوقة في صيغة مدونة أكثر دواماً. ومن الناحية العملية، تقوم **الكتابة الألفبائية**، من النوع الموجود في اللغة الإنجليزية، على افتراض نظري ضمني بأن حرفاً واحداً في الألفباء يمثل صوتاً واحداً (فونيماً) في اللغة. على أن الألفبائيات الصوتية من هذا النوع ليست سوى شكل واحد من أشكال الكتابة. والكتابة الهيروغليفية المصرية القديمة، **والكتابة المسمارية** في العراق القديم، **والأشكال الكتابية القائمة على الصور** في الصين واليابان المعاصرتين هي أمثلة أخرى.

والرابطة التي عُقِدت أعلاه بين الكلام والكتابة، ويُفترَض فيها أن الكتابة تمثل الكلام، تجعل من الكتابة مكوِّناً مركزياً في النقاشات التي تدور حول العلاقة بين الشفاهية والتدوين (Ong, W., 1982). وأسبقية الكلام في هذه المحاججات، أي كون الكلام دائماً يأتي أولاً من الناحية التاريخية، هو الذي أدى إلى أن يبدو من «الطبيعي» أو «المنطقي» أن نتصور أن الثقافات التي تفتقر إلى الكتابة، وتعتمد صيغ اتصال شفهية، كانت أدنى إلى حد ما، أو أكثر «بدائية» مما

(*) لا يبدو أن كاتبة المادة دقيقة في هذه المعلومة، وهي ستشير لاحقاً إلى أنواع الكتابة القديمة (المسمارية والهيروغليفية)، وحتى لو قصدت الكتابة الألفبائية، فقد وجدت الكتابة الكنعانية منذ الألفية الثانية ق. م، ولكن ربما كان المقصود الكتابة اليونانية تحديداً، مع وجود من يرى أن هناك نصوصاً يونانية أقدم من هذا التاريخ.

يسمى بالمجتمعات «العقلية» التي تمتلك **أنظمة كتابة**. وقد وضع عمل وليام أونغ (Ong, W., 1982)، بالإضافة إلى عمل جاك دريدا (Derrida, 1976) في سياق فلسفي أكثر، قضية هذه الافتراضات ومجموعات القيم الثنائية التي أحدثها ـ مثل: **الكلام/ الكتابة**، الشفهية/ التدوين، البدائي/ المثقف، اللاعقلي/ العقلي ـ حيث يقيِّم الطرف الأول في كل ثنائية تقويماً سلبياً من حيث علاقته بالطرف الثاني الإيجابي. ركّز أونغ على إعادة النظر بتعقيدات المجتمعات الشفهية وصور الاتصال الشفهية، وعلى محاولة فهم الكيفية التي أنتجت بها تقنية الكتابة صوراً جديدة من الحياة الاجتماعية والثقافية. وارتأى دريدا أننا كنا بحاجة إلى أن نطوِّر **علماً للكتابة** (أو غراماتولوجيا) من شأنه أن يوقف النظر إلى الكتابة بوصفها محاولة فاشلة لتمثيل الكلام ألفبائياً، وتفهم كيف يعمل نظاما اللغة المنطوقة واللغة المكتوبة، كلٌّ منهما بمعزل عن الآخر.

يتناول رايموند وليامز (Williams, R., 1981) هذه القضايا نفسها من منظور ثقافي مادي حين يهتم بأثر الكتابة على المجتمعات. وعنده، إن الكتابة كانت وسيلة مهمة لإنتاج الثقافة، لكنها تتميز بأنها ليست وسيلة إنسانية أو فطرية، كما هو الحال مثلاً في استخدام اللغة أو الغناء أو الرقص. فالوصول إلى هذه الصور يتعلق بكون الإنسان عضواً في المجتمع. يستطيع كل شخص أن يتحدث، أو يصغي إلى الموسيقى، أو يتطلع ويقرأ الصور البصرية، ولكن حين كان وليامز يكتب، «كان مازال أربعون بالمئة من سكان العالم الحالي غير قادرين مطلقاً على الاتصال عن طريق قطعة كتابية» (Williams, R., 1981: 193). كانت الكتابة ترتبط بتطور «أنظمة تقنية معقدة وتضخيمية متسعة لإعادة الإنتاج» (ص 90)، تتيح أنواعاً جديدة من تمثيل الكتابة؛ والتلفاز والقرص والشريط في الموسيقى الشعبية، والسينما والبث الصوتي وأشرطة الفيديو وتسجيلات الأشرطة هي كلها أمثلة على هذه الأنظمة. وكان تطور الكتابة والتقنيات المقترنة بها، عند

وليامز، إنتاجاً لعلاقات اجتماعية «انشقاقية» (ص 92) وقد اقترنت لفترة طويلة من الزمن بقضية انشقاقية أيضاً حول الوصول إلى تعلم التدوين، أي القدرة على قراءة النصوص المكتوبة وكتابتها، وهو ما لم يكن يتيسر إلا لمن يحوزون على بعض أنواع التدريب المتخصص. وكما يشير وليامز (Williams, R., 1981: 94-95)، فليس إلا في أواخر القرن التاسع عشر في المجتمعات الغربية، صار يتاح لأكثرية الناس «أن يتوفّروا، بحد أدنى، على هذه التقنية»، التي ظلت تنقل في ذلك الوقت الجزء الأكبر من الثقافة الإنسانية لأكثر من ألفي عام.

بالطبع نستطيع أن نضيف الآن عدة أنظمة أخرى لتلك التي أدرجها وليامز أعلاه: مثلاً: الأقراص المضغوطة (CD)، وأقراص الفيديو الرقمية (DVD)، والهواتف النقالة، وإبراق الرسائل، والإيميل والإنترنت، والتصوير الرقمي، إذا اكتفينا بتسمية بعضها. وقد أدرك أن هذه الأنظمة تحدث كسابقاتها تغيراً حاسماً آخر في العلاقات بين الثقافة الكتابية المتميزة والثقافة الشفهية الشعبية. ومن الواضح أن هذه الصور تقدم أنماطاً جديدة من الكتابة تتحدى إلى حد ما تحدياً حقيقياً هيمنة النخبة، بالمعايير الشعبية المكتوبة أو المطبوعة. ولا شك أن هذه الصور تنطوي على تعدد جديد في الأشكال يمكِّن المعايير المنطوقة أن تُكتَبَ وفق شيفرات جديدة للإملاء والتمثيل (كتابة رسائل الهاتف النقال، مثلاً)، وتستفيد من البصري (كما في التصوير الرقمي، مثلاً) والموسيقى/ الصوت كجزء من النظام المشترك لمصادر الكتابة معها (مثلاً: جميع الهواتف النقالة وتقنيات الحاسوب منذ عام 2000). عند وليامز، حتى بدايات هذه التطورات عام 1981 كانت تقدم بعض أنواع المولدات الثقافية «تجديداً مهماً للوصول المباشر إلى وسائل الإنتاج» (Williams, R., 1981: 118)، ويوجد هذا الموقف مضاعفاً في العمل المتأخر جداً على وسائل الإعلام الجديدة، التي تتحدث، مثلاً، عن «عالم شعبي حقيقي» صارت فيه أنواع جديدة من المشاركة السياسية وأنواع جديدة من

ك

الوصول المباشر إلى المعرفة، وقوة توليد المعرفة، ممكنة الآن (Atton, 2002; Rodriguez, 2001). وكذلك فهي حالة صارت فيها كلمة «تعلم الكتابة»، التي كانت مصطلحاً يعني في الأغلب قدرة المران على كتابة النصوص المكتوبة وقراءتها حصراً، تعني الانصراف إلى الاهتمام بهذه الأنماط الجديدة من الإنتاج والعلاقات الاجتماعية. وهكذا تتحدث الآن النصوص التعليمية عن الحاجة إلى تعليم كتابات متعددة تقرّ بهذه الصور المهجنة من الكتابة والاتصال وصنع المعنى (Cope and Kalantzis, 2000). وقد خلخلت هذه التغيرات التقنية والاجتماعية معاني التأليف والانتحال، كما يظهر في كل من التعقيدات القانونية الاستثنائية لمحاولة الاهتمام بحقوق النشر والإنترنت والسهولة التي يستطيع بها الكتاب الآن أن يكتبوا (وإن يكن بطريقة غير مشروعة) باستخدام قدر كبير من النصوص الجاهزة على الإنترنت.

تيري ثريدغولد

انظر أيضاً: **التمثيل**، **السرد**، **النسخة**، **النص**.

ك

– ل –

اللاشعور (Unconscious)

نجد في عهد مبكر منذ أوغسطين الفكرة القائلة إن جزءاً من العقل لا يتوفر أمام ذاته، أو هو اللاشعور: «**لا أستطيع أن أحيط تماماً بكل ما هو أنا... فالعقل ليس من السعة بما يكفي لكي يُلِمّ بذاته: ولكن أين يوجد ذلك الجزء الذي لا يمكن الإلمام به؟**» (Augustine, 1991 [400])، استشهد به (Whyte, 1959: 79). يبدو العقل هنا وهو أصلاً لا يعي ذاته وعياً كاملاً، والأكثر إلغازاً أنه يوجد إلى حد ما في عالم آخر، أراد فرويد أن يصفه بأنه «مشهد آخر».

في كتاب **تأويل الأحلام** (*The Interpretation of Dreams*)، يصر فرويد على أن «لاشعورنا» ليس هو «نفسه لاشعور الفلاسفة» (Freud, 1953b [1900]: 614)، مع ذلك هناك مبشرون عديدون بفكرة العقل المحدودة بذاته. فمنذ القرن الثامن عشر فصاعداً، صار اللاشعور، بالإضافة إلى معنى «انعدام ملكة الشعور» كما في القول: «مسألة لاشعورية خام»، يعني «عدم التفطن» (أي أن لا يحضر العقل تماماً أمام ذاته): (غير شاعرين بأننا لم نفطن إلى هذه الحركات قطُّ) (Blackmore, 1712). وبالتدريج صار «اللاشعور» يعني شيئاً ممسوساً (حيث يهدد العقل جزءٌ مجهول من ذاته)، وهذا ما يشير إليه كَنْت

بوصفه «الأفكار المظلمة في الإنسان» (Kant, 1797)، أو كما كان عند الرومانسيين، شيئاً مخيفاً وشاعرياً: «ما أروع أن تختفي أعمق أعماق أنفسنا في الظلمة! إن العضو المفكر البائس فينا يعجز بالتأكيد عن أن يصيخ السمع إلى ذلك المحيط الصخّاب من الأمواج المظلمة، من دون أن يرعده القلق» (Herder, 1778)، استشهد به (Whyte, 1959: 117). وفي وقت مبكر منذ عام 1827، اتسع اللاشعور اتساع العالم: «حقاً إن اللاشعور هو العالم الأكبر في العقل، وعلى أساس هذا اللاشعور، فإن أفريقيا الداخلية قد تتسع كثيراً حدودها المجهولة» (Richter, 1827)، استشهد به (Whyte, 1959: 133). وهذه الرابطة بين الشعور والمجهول، الذي يهدد العالم، سيلتقطها فرويد حين يشير إليه، لكي ينقل فهمه المحدود للجنسية الأنثوية، في عبارة شهيرة بأنه «القارة المظلمة».

بحلول القرن التاسع عشر صار اللاشعور يُربَط بالجنون. فنحن نُجَنُّ إذا كانت عقولنا ترفض ما لا نحتمل التفكير به. كتب شوبنهاور يقول: «سيكون توضيح أصل الجنون... أكثر قابلية للاستيعاب إذا تذكرنا كيف أننا نفكر من دون إرادتنا بأشياء تجرح اهتماماتنا جرحاً بليغاً، أو تخدش كبرياءنا، أو تتطفل على رغباتنا؛ كيف نقلع عنها لاشعورياً بسهولة... وننسل منها مرة أخرى» (Schopenhauer, 1969 [1819])، استشهد به (Whyte, 1959: 140). ويحمل اللاشعور أيضاً تفسيراً جنسياً قوياً، ولهذا كتب الطبيب الألماني ك. ج. كاروس عن اللاشعور بأنه: «الاشتهاء الذي ليس سوى توصيل أشد الإثارات وأكثرها حيوية من العالم اللاشعوري للنظام الجنسي إلى أعلى العوالم الشعورية للأعصاب» (Carus, 1846)، استشهد به (Whyte, 1959: 149).

قبل فرويد مباشرة، أصبح «اللاشعور» جزءاً من لغة الطب النفسي الحركي. فاللاشعور قد يفضي إلى اختلالات عقلية، سواء أكان بوصفه خزاناً للذكريات الخفية؛ أي كجزء انفصل عن

الشخصية، أو كان عالماً أكثر «اصطناعاً للأساطير»، أي حيث تقع الضلالات والمس والغشية. وبالتدريج بدأ اللاشعور يجتاح ما يعكر صفو الحياة العقلية وما هو مجهول فيها. كتب وليام جيمس عن «الرقاد والإغماء والصرع والحالات اللاشعورية الأخرى» (James, W., 1891). وفي **أوراق الآسبيرن** (*The Aspern Papers*)، يكتب هنري جيمس عن «التفكير اللاشعوري في النوم» (James, H., 1983 [1888]: 94).

رغم هؤلاء المبشرين السابقين، **فقد كان** فرويد هو الذي صوّر تصويراً نسقياً فكرة اللاشعور كما **يشيع فهمه** في الوقت الحاضر. «فاللاشعور هو الواقع النفسي **الحقيقي**»، **وتمثل** الأحلام «الطريق الملكي» الذي يمكن بلوغه من **خلالها** (Freud, 1953b [1900]: 613). عند فرويد، يسبق اللاشعور أي اقتراح آخر. وكمبدأ للتفسير، **تسمح** فكرة **الدافع اللاشعوري** للمحلل بأن **يعطي معنى للأعراض والأحلام** التي تبدو من دون ذلك خالية من المعنى (Freud, 1957b [1914]). وينبغي «استخلاص» اللاشعور بطريقة تشبه تماماً الطريقة التي نستخلص بها أن للناس الآخرين عقولاً كعقولنا. وهذا ما **يضيف بُعداً** شبحياً إلى اللاشعور، الذي ينبغي أن يتم تخيله ليس فقط كمشهد آخر، بل كشخص آخر داخل عقولنا. ويقدم فرويد ثلاثة تفسيرات للاشعور: فهو، مكانياً، يشير إلى شيء ما مثل المكان، متميز عن **ما قبل الشعور** (وهو الأفكار القابلة للشعور أو التي على عتبته)، كما يتميز عن **الفكر الشعوري** (الذي نعلم أننا نفكر به)؛ وحركياً يشير إلى فعالية الكبت، التي تسحب التوتر النفسي من الأفكار التي تمرّ إلى **اللاشعور**؛ واقتصادياً يشير إلى خاصية الشدة التي تقوم بها فكرة معينة. وتتميز الأفكار في اللاشعور تميزاً كلياً من حيث الصورة، تحت سطوة «العمليات الأولية»، وبالذات التكثيف والاستبدال، التي تضفي على اللاشعور طبيعته «كغريب» و«منكر» عند الفكر الاعتيادي (يقول فرويد: «لا يوجد في هذا النظام نفي ولا شك ولا درجات

ل

من اليقين» (Freud, 1957b [1914]: 186). في اللاشعور دوافع تريد أن تتدفق وتصدر («تمثيلات غريزية تبحث عما تنفث به حمولتها»، (Freud, 1957b [1914]: 186)؛ وهي غالباً ما تعزى إلى آثار الذاكرة من الطفولة، وأفكار صارت مخجلة، ولا تنفع في حياة البلوغ ولذلك تقع تحت طائلة الكبت).

حين كان الفيلسوف الفرنسي، جان بول سارتر، يحاجج ضد فرويد، أصرَّ على أن من المتناقض منطقياً أن يوضع جزء من العقل يكون فيه العقل نفسه لاشعوراً. ويتصرف الناس الذين لا يعرفون دوافعهم استناداً إلى سوء الطوية باختيارهم أن لا يروا شيئاً يعون به على مستوى ما. وبمصطلحات دايفد آرتشارد، فإن «اللاشعور السارتري هو اللاشعور المحاط به والمستوعب ولكنه يفلت من المعرفة. أما اللاشعور الفرويدي فيختلف اختلافاً جذرياً عن الشعور. وعند سارتر لا يمكن أن يوجد تباين جذري في العقل» (Archard, 1984: 50). وعند روي شافر، فإن اللاشعور عند فرويد يترجم على أحسن وجه إلى لغة فعل، كما في القول: «فعلت ذلك لاشعورياً»، بدلاً من طرحه كفضاء أو كيان عقلي. وهذا ما ينطوي على إعادة وصف جذري، مادام يستغني عن فكرة جزء غير قابل للمعرفة من العقل، كما يستغني عن آثار الطفولة، وكلاهما يحتل موقعاً مركزياً في نظرية فرويد: «بينما نستمر في التأكيد على الفعل في النمط اللاشعوري، فإننا لن ننخرط في التفكير في ما لا يمكن التعبير عنه في النهاية بأي صورة، ولن نبني نظريات موسعة عن أساس قضايا غير قابلة للتزييف حول النشاط العقلي مع بدء الطفولة الأولى» (Schafer, 1976: 10).

أما عند المحلل النفسي الفرنسي جاك لاكان (Jacques Lacan)، الذي يُختلف في كونه أهم مفكر في هذه القضايا منذ فرويد، فإن الجانب غير القابل للمعرفة بالتحديد في اللاشعور هو الذي يسم

الطبيعة الجذرية لمفهوم فرويد. وعند لاكان أن التحليل النفسي يقلب الكوجيتو الديكارتي: «أنا أفكر إذاً أنا موجود»، إلى «أنا أوجد حيث لا أفكر في أن أوجد»، أو «أوجد حيث أكون لعبة فكري نفسه». واستناداً إلى هذا يقترح لاكان إعادة ترجمة تعريف فرويد الشهير للهدف من جوهر التحليل النفسي: (Wo es war soll ich werden)، وهذا ما ترجمته الترجمة المعيارية من أعمال فرويد بصيغة: (حيث وجد الهو يوجد الأنا)، فيترجمه بالصيغة الآتية: (حيث وجد الهو سأوجد) (Lacan, 1977). ومصطلح (das es): (الهو) هو الذي يحل محل اللاشعور في التصنيف الثاني عند فرويد بتمييز المكبوت الحركي عما هو مجرد لاشعور. وتعرضت ترجمة هذا المصطلح عن «الهو» (The id) للانتقاد باعتبارها اختزالاً علمياً (ذا طابع لاتيني) لمصطلح واسع الدلالة حل الضمير غير العاقل للغائب (it) فيه محل الضمير العاقل للغائب في اللاتينية (id). وطوال هذا الطريق، وحتى بمعزل عن الترجمة المعيارية، يصف كرستوفر بولاس (Christopher Bollas) العملية التحليلية بأنها نوع من الحلم المشترك، وفعل اتصال بين لاشعور وآخر (Bollas, 1995).

وارتبط الفكر النسوي بعلاقة معقدة مع اللاشعور. بالنسبة إلى جولييت ميتشل (Mitchell, 1973)، في كتابها الجريء **التحليل النفسي والنسوية** (*Psychoanalysis and Feminism*)، يشكل مفهوم اللاشعور نقطة حاسمة في فهم استبطان قوانين الأبوية لدى الفتيات الصغيرات. وعند مفكرات التحليل النفسي الفرنسيات من طراز جوليا كريستيفا (Kristeva, 1980)، يصبح اللاشعور موقعاً للدوافع التي تقاوم الأشكال الرمزية الأبوية. ومؤخراً، تكرر ميتشل، في الحوار الذي تبادلته مع لن سيغال حول تكوين الهوية الأنثوية، النقطة التي تقول «إن ما يجعل من التحليل النفسي تحليلاً نفسياً هو إصراره على أن اللاشعور يعمل عملاً مختلفاً عن الشعور» (Mitchell, J., 2002: 223). قد تكون الفتاة الصغيرة متحررة أكثر مما سمح به فرويد في الطريقة

ل

التي تتماهى بها مع الشخصية الأبوية الراعية من كلا الجنسين، لكن يظل هناك دائماً جانب غير قابل للترويض، وربما يفضي إلى الموت، ومجهول في العقل. ترى بعض النسويات أن اللاشعور هو مفهوم تعويقي سياسياً مادام يقترح حداً للمدى الذي نستطيع به السيطرة على عقولنا ومصائرنا؛ وعند أخريات، تتصرف فكرة اللاشعور وكأنها تحدٍّ حاسم للمعايير القهرية في الحياة الاجتماعية والجنسية.

في التحليل السياسي والثقافي الأكثر شعبية، يمكن للاشعور أن يقترح قوى غير منظورة ولكن لا يمكن إيقافها: «إن جماهير إنجلترا كانوا لاشعورياً يخوضون نهوضاً سريعاً للبروتستانتية» (Froude, 1858)؛ والفلسفة الخفية ولكن المركزية لحقبة ما: «سيتأمل الفن في الاقتراحات الجوهرية والفلسفة اللاشعورية في زمانه» (Clark, K., 1949)؛ ومؤخراً جداً، الدوافع السياسية: «التماهيات اللاشعورية»، التي قد لا يكون الممثلون الرئيسون وزعماء العالم الغربي شاعرين بمخاطرها: «في تحليلاتهم ودعاياتهم، يولِّدون غريزياً الصورة الضرورية للعدو. . . ومن غير الحكمة أن نعتبر هذه عملية شعورية» (Lieven, 2002: 19).

جاكلين روز

انظر أيضاً: **الجنسية، الرغبة، النسوية، الوثن.**

ل

الليبرالية (Liberalism)

رغم أن **الليبرالية** تستقي أصلها من بواكير القرن التاسع عشر، فإن الصفة **ليبرالي** ذات تاريخ طويل. وإيحاءات استعمالها الإنجليزي المبكر ذات طابع إيجابي في الأساس. كان مصطلح **الفنون الليبرالية** يُطلق على الفنون التي يُحكم بأنها قمينة بتحرير الناس. وحين يقارن المصطلح بالفنون الذليلة أو الآلية، فإنه كان ينظم مجموعة قوية من

التمييزات الاجتماعية بين الفنون التي يُحكم عليها بأنها متحررة من قيود استغلال الآخرين وسيطرتهم والفنون التي تنكر، بحكم افتقارها إلى الحرية، القدرة على الفكر المتحرر والمستقل الذي تقتضيه المشاركة في الشؤون السياسية والحضرية. وهنا يكمن التناقض عند إدموند بيرك (Edmund Bruke) بين الفنون «ذات الرتبة الدنيا» والفنون التي تتمتع «بشرط ليبرالي أكبر» (1757).

تتضح مساواة «الليبرالي» بـ «الحرية من القيود» في استعمال أعم ـ كالحديث عن **الكرم الليبرالي**، أو **الضيافة الليبرالية**، مثلاً. مع ذلك كان المصطلح دائماً ينطوي على اقترانات ازدرائية في الظروف التي يُحكم فيها على الحرية من القيود بأنها تمثل إسرافاً من شأنه أن يفضي إلى الابتذال أو الفسوق ـ كما في إشارة توماس كيد إلى إيقاف «الليبراليين المبتذلين في ألسنتهم» (1594).

تميز مظاهر هذه التقويمات المتناقضة التاريخ المبكر «لليبرالية» كمصطلح مفتاحي في المفردات السياسية للمجتمع الحديث (Bramsted and Melhuish, 1978). استُعمل المصطلح في البداية في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر لدى الكتاب الإسبان لوصف زعمائهم السياسيين الذين كانوا يدافعون عن الملكية الدستورية والحكومة البرلمانية، وسرعان ما انتقل إلى بريطانيا، حيث انتقد «التوريون» [أسلاف حزب المحافظين ـ م] خصومهم بأنهم «ليبراليون» لدفاعهم عن مبادئ سياسية «أوروبية» وليست «إنجليزية». رحّب «الهيويغيون» [الأحرار] البريطانيون بهذا المصطلح وأضفوا عليه معنى تبجيلياً. وبحلول أربعينيات القرن التاسع عشر، أصبحت «الليبرالية» ذات شعبية، بالإضافة إلى «الاشتراكية» و«الشيوعية»، وصارت تدل على نظرة متماسكة إجمالاً إلى الإنسان والمجتمع تتسم برغبة تحرير جميع الأفراد من القيود الاعتباطية وغير الضرورية.

لاحقاً انتقل المصطلح إلى بلدان أوروبية أخرى ثم إلى

الولايات المتحدة، واكتسب في كل منها معاني مختلفة إلى حد ما، وكان يمثل سياسات مختلفة. في فرنسا، تحتفظ «الليبرالية» بإيحاء قوي من الفوضى الأخلاقية والتمرد؛ وفي بريطانيا يشدد على الحرية الفردية والحكومة المحدودة؛ وفي الولايات المتحدة، حيث لم يصبح سارياً حتى بواكير القرن العشرين، فهو يحمل معنى حكومة قوية وفعالة، وتركيز السلطة في يد الحكومة الاتحادية، ودعم المبادرة الإيجابية. ورغم هذه الفروق بين التقاليد القومية المختلفة، وهي فروق شجعت كثيراً من الكتاب على الحديث عن ليبراليات ـ بصيغة الجمع ـ (Gray, J., 1989)، فإن هناك أفكاراً جوهرية تظل عنصراً مشتركاً بينها جميعاً.

إن الذين يشتركون في النظرة الليبرالية للإنسان والمجتمع لا يحبذون دائماً سياسات الأحزاب السياسية التي تدعو نفسها ليبرالية. وقد أفضى هذا، في بريطانيا وغيرها من البلدان، إلى تمييز بين «الليبرالي» (بالحرف الصغير) و«الليبرالي» (بالحرف الكبير أو المشدد). يشير الأول إلى من يشتركون **بالفلسفة الليبرالية التحررية**، ويشير الثاني إلى **الأحزاب السياسية الليبرالية** وأعضائها. وليس جميع التحرريين ليبراليين. إذ مادامت الأحزاب السياسية تستعير جزافاً من أفكار بعضها وسياساتها في تنافسها على السلطة، فليس جميع الليبراليين تحرريين دائماً.

تشدد الليبرالية التحررية على القيمة العليا للفرد. فالمجتمع والدولة والأمة ليس لها وجود مستقل أو قيمة في ذاتها. وهي مجرد نتائج يسفر عنها وجود الأفراد مرتبطين ببعضهم بطرق معينة، وتوجد للارتقاء بسعادة الأفراد. وقد وُهبت الكائنات الإنسانية بعض الرغبات والملكات الطبيعية المشتركة، التي تقف العقلانية فوقها كلها، وهم متساوون أخلاقياً جميعاً. وككائنات قادرة على تقرير ذاتها ومعرفة مصالحها معرفة أفضل، فهم يحتاجون ويطلبون الحرية لتشكيل حياتهم والقيام باختياراتهم. والحرية، عند الليبراليين، هي شعار

ل

الكرامة الإنسانية، وتشكل مقوِّماً أساسياً من مقومات السعادة البشرية، وتمثل أعلى قيمة أخلاقية وسياسية (Hayek, 1960).

تكمن مهمة الدولة الأساس في تفسير الحرية الفردية باستمرار بحرية الآخرين. ويتم ذلك على أحسن وجه عن طريق إقامة قانون للحقوق، لاسيما الحق في الحياة والحرية والملكية، وهي المصالح الأساسية المشتركة كلياً لدى الناس. ولا تستطيع الدولة أن تحمي هذه الحقوق ما لم تكن قوية بما يكفي لجعل إرادتها تطغى على جميع الأطراف الاجتماعية الأخرى. لذلك يرى الليبراليون أنها يجب أن تمارس احتكار الحق في استخدام القوة والقدرة على التصرف على نحو حاسم. غير أن مثل هذه الدولة يمكن أيضاً أن تشكل تهديداً للحرية الفردية. لذلك يحدُّ الليبراليون منها باتباع وسائل مثل إدراج الحقوق الأساسية في الدستور، ومأسسة الفصل بين السلطات ومتابعة نظام من التدقيقات والموازنات، والقضاء المستقل، وحكم القانون، والاستعمال المنظم بانضباط للاجتهاد التنفيذي. وهذه الفكرة المعقدة التي كثيراً ما يساء فهمها عن حكومة قوية ولكن محدودة هي أمر جوهري في الفكر الليبرالي.

من الناحية التاريخية نمت الليبرالية في ظل الحروب الدينية في القرن السابع عشر وتأثرت بها بعمق. ويظل الليبراليون يشككون تشكيكاً عميقاً بالانفعالات الدينية ويريدون أن يروضوها ويبقوها بعيدة عن الحياة العامة. وهم يدافعون عن سياسة التسامح ويصورون الدين باعتباره قضية شخصية خالصة لدى الأفراد. فلا تتدخل الدول به، ولا تسمح له بأن يشكل سياسات الدولة، وتحرص على أن تظل تفصلها عنه مسافة آمنة. ومفهوم «العلمانية» (laicité) الفرنسي ومذهب الولايات المتحدة عن «جدار الفصل» هما مثلان جيدان على هذا. أما بريطانيا، التي ما حُسِدت مطولاً على كونها موطن الليبرالية، فلديها كنيسة راسخة وطيدة، غير أن الليبراليين الإنجليز على العموم كثيراً ما يوجهون انتقاداتهم إليها.

اقترن ظهور الليبرالية اقتراناً وثيقاً بانبثاق ما كان يسميه كتاب القرن الثامن عشر بالطبقات التجارية وأتباعهم من بورجوازية القرن التاسع عشر. وليس من الغريب أنها مارست دوراً اقتصادياً قوياً ودافعت عن مبدأ «عدم التدخل» أو «دعه يمر» أو النظرة التي ترى أن الدولة يجب أن تبقى بمنأى عن الحياة الاقتصادية للمجتمع. في النظرة الليبرالية، للسوق آلياتها الداخلية في تصحيح الاضطرابات والاختلالات، وهي تعمل أفضل حين يُترك الأفراد أحراراً لكي يقرروا بأنفسهم ما يجب أن يعملوه بعملهم ومالهم. وتدخل الدولة يشوش هذه الآليات، ويفضي بها في الأغلب في طريق أخرى. كما إنها تميل أيضاً إلى الجمع بين السلطة السياسية والاقتصادية، مما يشكل تهديداً حقيقياً للحرية الفردية.

حين بدأ النظام الرأسمالي المتنامي يطفح بجيوب واسعة من البؤس والتفاوتات الاقتصادية الشاسعة منذ العقود الوسطى من القرن التاسع عشر فصاعداً، انقسم الليبراليون (Neal, 1997). استمر بعضهم ومازالوا يدافعون عن سياسة «دعه يمر» والاتحادات التجارية التي عورضت بمرارة، وأرباح الحد الأدنى، والقوانين التي تنظم ظروف العمل، وما أشبه. وقد أُطلق عليهم في البداية اسم «ليبراليو مانشيستر»، وتم إحياء مبادئهم مؤخراً في فلسفات الأسواق الحرة التي تميز **الليبرالية الجديدة** لحقبتي مابعد ريغان وتاتشر. بينما رأى ليبراليون آخرون أن هناك في الأقل حاجة إلى صورة من صور التنظيم الذي تقوم به الدولة للاقتصاد من أجل حماية الحرية الفردية والنظام الاجتماعي. واستمروا يسمون أنفسهم بالليبراليين، فأصبحوا الورثة التاريخيين **لليبرالية الكلاسيكية**. بل إن بعضهم، مثل جون ستيوارت مل (Mill, J. S., 1989 [1859]) وت. هـ. غرين، مضوا أبعد من ذلك. فدعوا إلى أن على الدولة خلق الظروف التي يمكن أن تفضي بجميع مواطنيها إلى حياة الكرامة وتحقيق الذات. وهذه **الليبرالية** المساواتية أو **الاجتماعية** ـ أو كما كانت تدعى في بواكير

ل

القرن العشرين **الليبرالية الجديدة** ـ كانت تقترب بالليبرالية أحياناً من الاشتراكية والديمقراطية الاجتماعية، وهي تظل اتجاهاً قوياً في الليبرالية المعاصرة.

وقد تسبب ظهور الطبقات العاملة ومطالبها بحق التصويت منذ العقد الثالث من القرن التاسع عشر فصاعداً في ظهور حركة من أجل الديمقراطية. وقد فكر جميع الليبراليين تقريباً بأن الأفكار المترابطة عن المساواة وحكم الأكثرية كان يشكل تهديداً للحرية الفردية. فاستمر بعضهم في معارضة الديمقراطية. ولكن اضطر آخرون ممن أدركوا أن الحركة الديمقراطية لا يمكن إيقافها وكانوا يدخرون ما يقولونه في صددها، فجربوا استكشاف الطرق للتلاؤم معها. **والديمقراطية الليبرالية** كما نعرفها اليوم هي نتيجة هذا التوفيق، وهي يلتزم بها جميع الليبراليين في الوقت الحاضر بقوة. ومكوناتها الليبرالية والديمقراطية ينظم بعضها بعضاً، ويفسر توترها الإبداعي كلاً من حيويتها وصراعات الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة.

بيكو باريك

انظر أيضاً: **التسامح، حقوق الإنسان، الحكومة، الدولة، الديمقراطية، الفرد.**

اللواط (Queer)

ل

«نحن هنا. / نحن لواطيون./ نحن رائعون». «نحن لواطيون./ نحن هنا./ تعود على ذلك»: هذه بعض أكثر الشعارات السياسية إثارة في أواخر القرن العشرين التي صدرت عن **حركة اللواطيين**. من مصطلح للإساءة التي يُرمى بها الرجال المستهترون، يمثل الاستخدام المرح والصريح للواطي إعادة تشغيل ناجحة على نحو مذهل للنعت. وتلاحظ ف. ك. سيدويك، الناقدة الأدبية الأميركية والخبيرة في دراسات اللواطيين، أن كلمة لواطي نفسها تعني، من الناحية

الاشتقاقية، عِبْرَ ـ وهي تأتي من جذر هندو ـ أوروبي (twerkw)، هو الذي يعطي أيضاً الكلمة اليونانية (quer) (حاجز)، والكلمة اللاتينية (torquere) (يلوي)، والإنجليزية (athwart) (عبر، بانحراف)، (Sedgwick, 1993: xii). ومن جذوره داخل الجماعات الحركية الناشطة إلى دورها المستقر داخل النظرية الثقافية، انتقل مصطلح «اللواطي» عبر ميادين متعددة وهو مقبول على نطاق واسع كمصطلح يصف ويحلل بديل الهوية الجنسية.

بدءاً من ثمانينيات القرن الماضي فصاعداً، صارت عبارة «اللواطي» تؤشر اتجاهاً جديداً من السياسة الحركية في الولايات المتحدة أولاً، وسرعان ما انتشرت في المملكة المتحدة وبلدان أخرى. نزلت جماعات مثل **أمة اللواطيين** إلى الشوارع، متبرمة من تراخي الحكومة في ما يتعلق بالإيدز، ومحبطة من النموذج الاندماجي للتوجه العام لسياسات المستهترين والسحاقيات. وبدلاً من أن يندمجوا (نحن مثلكم تماماً)، قرر اللواطيون المواجهة. قدم لهم الجماعون الفنيون مثل غران فيوري تخطيطات مدهشة (Crimp and Rolston, 1990)، فملأت جماعات اللواطيين الشوارع بالملصقات الخيالية العالية ولكن البسيطة (يمثل أحدها بيان جورج بوش الأب حول رفع الضرائب، «اقرأ شفتي»، بالإضافة إلى صور لواطيين يتبادلان القبل). وصورت استراتيجيات أخرى تبادل التقبيل، حيث كانت جماعات كبيرة من اللواطيين الشباب في الأساس تحتل متاجر التسوق وتتبادل القبل. صدمت جماعات اللواطيين الناس وأدهشتهم، وعلمتهم كيف أن الإيدز كان يدمر جماعات اللواطيين. كما إنها أظهرت للمجتمع «القويم» الطاقة الخالصة لتلك الجماعات.

يُقَرُّ لتيريزا دو لوريتز بطرح مصطلح «اللواطي» على النظرية الثقافية في العدد الخاص الذي حررته من مجلة **اختلافات** (*Differences*) عام 1991. رأت دو لوريتز في اللواط طريقة للجمع

بين المستهترين والسحاقيات والعمل النسوي، وفي الوقت نفسه إعادة عمل على الأشكال المهيمنة من الخطاب التي تؤثر «الرجل» أو «المستهتر» على «المرأة» أو «السحاقية». وبدلاً من إعادة إنتاج فكرة نموذج ثنائي للمثلية الجنسية المغايرة عن الهوية (Dyer, 1991: 186)، كان لابدّ من اعتبار «اللواط» مصطلحاً جامعاً لكل من هم خارج الجنسية المغايرة، كما كان طريقة في تحديد هويات متعددة. إن الناس تعيش في هويات كثيرة في وقت واحد، وقد ارتُئيَ أن اللواط يوفر بديلاً للنموذج «التراكمي» في تسمية مقولات الهوية: السود، السحاقيات، الطبقة العاملة... إلخ.

في النظرية النقدية، حصل اللواط على دعم كبير من عمل الفيلسوفة النسوية الأميركية جوديث بتلر حول الطبيعة الأدائية للهوية (Butler: 1990 and 1993). بتوسيعها أفكار أوستن حول «كيفية أداء الأشياء بالكلمات» (Austin, 1962)، ترى بتلر أن الأفعال الكلامية يمكن أن تصوغ الهوية. على سبيل المثال، حين نشير إلى أفكار خاصة بالأنوثة ونؤدي «دور فتاة»، فنحن «نُبنِّتُ أنفسنا»، ونتبنى الأفكار المعيارية حول ما يشكل الهوية الأنثوية. وكأداء جمعي، تظهر مقولات الذكورة، والأنوثة، والجنسية المغايرة باعتبارها طبيعية وغير مستقرة. ترى بتلر أن هذه العملية محكومة بالفشل: إذ لا يمكننا أبداً أن نؤدي المقولات المثالية. وعلى نحو أكثر ارتباطاً باللواط، تشير محاججتها إلى خلخلة في قلب الهوية الجنسية المغايرة. من يستطيع أن يؤدي تماماً كونه مغايراً جنسياً؟ وكما يوضح هذا المثال، ألا يمكن للجنسية المغايرة أن تكون خياراً آخر للهوية؟ إن فكرة كون الجنسية المغايرة أداءً تجردها عن مكانتها الطبيعية: «فالجنسية المغايرة المعيارية «المطردة» التي لم توضع موضع السؤال قد لا تؤدي وظيفتها بوصفها جنسية على الإطلاق» (Sedgwick, 1993: 10).

في حين كان تأكيد الهوية بوصفها أداء يتوافق تماماً مع **حركية**

اللواطيين، فإن من أكثر المظاهر بقاء في **نظرية اللواط** ربما كان يكمن في خلخلة الجنسية المغايرة. لكن إذا كان لواط مظاهر عديدة من الثقافة المفترض أنها «قويمة» (من شكسبير حتى الأوبرا الصابونية) كان إشارة إلى حيوية نظرية اللواط، فإنها أيضاً أدت إلى نقاشات واعتراضات. إذا كان يجب تضمين الجنسية المغايرة تحت عنوان اللواط، وإذا كان يمكن أن يلاط بأي شيء أو أي شخص، إذاً فما هي خصوصية أهداف اللواط السياسية أو ما هو موضوع دراستها؟

هذا سؤال مفتوح، ولعله مستحيل لابدّ من الإجابة عنه بالتحديد. كتوضيح ممكن لمشروع اللواط، دعا منظرون كثيرون «اللواطيين» إلى أن يستعملوا ضمير الشخص الأول المفرد: «أنا لوطي». عند ف. ك. سيدويك، «اللواط متعدٍّ متعدد التعديات» (Sedgwick, 1993: xii). ويتيح استخدام «اللواط» بهذه الطريقة للمتكلم والمتحاور معه «أن يتأملا في الطرق التي يمكن أن تقال فيها اللغة لإنتاج الآثار: آثار الهوية، الإكراه، الإغراء، التحدي» (ص 11). ما تشير إليه سيدويك مهم، برغم أنه ليس من الواضح أن الأجيال الأحدث سناً يحققون هويتهم الذاتية كلواطيين. وربما يصح أيضاً أن اللواط رغم مقاصده يظل في الأساس ظاهرة بيضاء في الغرب.

حين صارت **الثقافة اللواطية** تغذ الخطى في الإعلان والثقافة الاستهلاكية، فقدت منزلتها الهامشية. وقد لا يمثل هذا مشكلة بالضرورة إلا في أن المنزلة الخارجية لكثير من نشطاء اللواط ومنظريه كانت جزءاً لا يتجزأ من **المشروع اللواطي**. حين تصبح «غيتوات» اللواطيين الهامشية سابقاً مناطق سوق سياحية، تبرز فيها باراتهم ومطاعمهم أكثر من سياساتهم، فإن طبيعة المعارضة لدى اللواطيين تصبح مثار سؤال (Kirsch, 2000). ومع بواكير القرن

الحادي والعشرين، بدأ «اللواط» يُنظر إليه كمصطلح من مصطلحات الطبقة الوسطى بل حتى منتصف العمر. وربما يكون السبب في هذا أن كون المرء لواطياً، في الثقافة الغربية الحضرية، لا يشكل مشكلة كبيرة. وفي حين أن اللواط عند بعضهم يمثل هوية مقبولة بل حتى مرغوبة، فإن هذا يتجاهل حقيقة أن نسبة مئوية كبيرة من حوادث انتحار الفتيان في المناطق غير الحضرية تُرتَكب بفعل **الشباب اللواطي**.

والمثير حين يفقد اللواط شيئاً من ذبذبته في الغرب، أن يتم تبنيه خارج الثقافة الأنجلو ـ أميركية (Berry, Martin and Yue, 2002; Patton and Sanchez-Eppler, 2000). وفي سياقات آسيوية عديدة، يقال إن «اللواط» صار مصطلحاً أكثر انفتاحاً على الخصوصية الثقافية والاختلاف من «المستهترين» أو «السحاقيات» أو «الجنسيين المثليين» (Sullivan and Jackson, 2001). بهذه الطريقة ربما يستمر الدافع الذي حددته سيدويك: يصف اللواط «مغامرات لغوية تجريبية، وإبستيمولوجية (معرفية)، وتمثيلية، وسياسية، للهويات الجنسية» (Sedgwick, 1993: 8).

ألسبيث بروبن

انظر أيضاً: **الجنسية**، **النسوية**، **المستهتر والسحاقية**، **الهوية**.

ل





ـ م ـ

مابعد الاستعمارية (Postcolonialism)

غالباً ما كانت تؤوَّل **مابعد الاستعمارية** بأنها تركز على «مابعد» أكثر من تركيزها على «الاستعماري». وهناك سببان رئيسان لهذا. يتعلق الأول منهما بكون «مابعد الاستعمارية»، مفهومة بمعناها الجيو ـ سياسي الأكثر اعتيادية، إما أن تشير إلى فترة تأتي بعد **الاستعمارية،** أو إلى فترة مازالت تسمها بعمق تقاليد الاستعمارية. ويتصل الثاني بالعلاقات بين مابعد الاستعمارية وأنواع «البعد» الأخرى ـ على سبيل المثال: مابعد الحداثة ومابعد البنيوية ـ التي غالباً ما تُستخدَم لوصف الفكر والمجتمع المعاصرين. وكثيراً ما تندمج هذه المصطلحات **في** الدراسة الأكاديمية الغربية، حيث غالباً ما كان يُنظَر **إلى النظرية مابعد الاستعمارية والدراسات مابعد الاستعمارية** باعتبارهما بنيويتين بالضرورة، ويفسَّر **الوضع مابعد الاستعماري** كمكوِّن مهم للوضع الأعم لمابعد الحداثة.

م

وهكذا فإن مصطلح «مابعد الاستعمارية» يذكرنا بأن الاستعمارية قد أعادت صنع العالم، ومازالت تفعل هذا، عن طريق تشكيل الاستجابات ضدها. فلا «أوروبا» ولا «العالم الثالث»، ولا «المستعمِرون» ولا «المستعمَرون» كان يمكن أن يوجدوا من دون تاريخ الاستعمارية. وقد امتدت آثارها امتداداً واسعاً وتموهت ـ

فكانت شاملة وخفية في آن ـ لأن الطرق التي تنكشف فيها المقولات الثقافية للعالم الحديث قد أُعيد تشكيلها من خلال المواجهات الاستعمارية. فالاهتمامات بالقومية، والإثنية، وآثار الهجرة الكونية، والمضامين الانفجارية للتباينات النسقية في الثروة والصحة والاستقرار السياسي بين الشمال والجنوب، هي كلها جزء من الوضع مابعد الاستعماري. والنقاشات حول المدارس غير المختلطة، والممارسات العائلية أو الجنسية، والحجاب وضوابط دينية أخرى، سواء أفي أوروبا وأميركا الشمالية أو في البلدان المستعمَرة سابقاً، تستثير كلها التراثات التاريخية عن الاستعمارية (Stoler, 1995).

ورغم النصر النهائي لنزع الاستعمار، بوجه ما كان معارضة إمبريالية توسعية، فمن الواضح أن الاستعمارية لم تختفِ (Mamdani, 1996). وظلت تلازم الحاضر ليس لأن الهويات والأدوار التي أُوجدت للاحتفاظ بها مازالت حية فقط ـ بل اكتسبت حياة وقوة جديدتين، لأسباب لا تخلو من صلة بالسلطة الأوروبية المتواصلة ـ بل لأن انتهاء «الحرب الباردة» قد أفضى إلى إيجاد فرص توسعية جديدة، وهواجس جديدة، ومخاطر جديدة. وليس صدام الحضارات المزعوم الذي تعتمد عليه الإمبراطورية الأميركية الجديدة في مطامحها السياسية والاقتصادية وتبريرها الثقافي سوى صورة أخرى من صور الاستعمارية. وفي هذا الوقت بالتحديد، أصبحت الرهانات أعلى، مما جعل الدراسات مابعد الاستعمارية أولوية عاجلة أهم مما سبق.

يُنظَر إلى الدراسات مابعد الاستعمارية في العادة بوصفها قد تكونت مع الانتقاد الذي افتتحه إدوارد سعيد في كتابه **الاستشراق** (*Orientalism*)، (Said, 1978). وقد صارت المعتقدات العامة في حجته معروفة جيداً الآن: فالتواريخ الاستعمارية ـ أي علاقات الهيمنة التاريخية بين «الشرق» و«الغرب» ـ أنتجت، وكانت هي بدروها من

نتاج عدد من الخطابات تم فيها إضفاء الصفة الجوهرية المطلقة على «آخر» الاستعماري، ووصفه بالدونية والتأنيث، ومن ثم تطبيعه باعتباره جاهزاً دائماً لأن يُستعمَر. فشُكِّلَ «الشرق» بصفته شيئاً تنبغي معرفته، والحقيقة لا يُعرف إلا من خلال، المجازات اللغوية التي أعادت إنتاج علاقات الهيمنة، بل صار يُنظر إلى الهيمنة باستمرار باعتبارها الشرط الطبيعي للعالم وليست نتيجة قوى جيو ـ سياسية بذاتها. وهكذا كشف دارسو الاستعمارية عن تعقيد الأشكال الأدبية، والفيلولوجية، والخرائطية، والتاريخية، والأنثروبولوجية في التمثيل في مشروع الحكم الاستعماري. وقد قامت الطرق التي تم بها تشكيل مقولات المعرفة من خلال سياق العلاقات الاستعمارية وفيها بالكثير من عمل الهيمنة الاستعمارية.

استقى سعيد الكثير من استيحاءاته من عمل ميشال فوكو، الذي أتاح إصراره على الروابط الوثيقة بين المعرفة والسلطة للعلاقات بين أنظمة الفكر وأنظمة السلطة أن تُعايَنَ بطرق مشابهة لأشكال التحليل الثقافي التي طوَّرها المفكرون الماركسيون السابقون من طراز جورج لوكاتش، وتيودور أدورنو، وأنطونيو غرامشي. غير أن كون سعيد كان إنسانوياً علمانياً مقداماً، ملتزماً بالنقد التاريخي والسياسي، تمت التعمية عليه في الجزء الأكبر من العمل الذي يسم الآن ميدان الدراسات مابعد الاستعمارية الذي يقال إن سعيداً افتتحه. وهكذا، فالدراسات مابعد الاستعمارية متأثرة الآن بقوة بالفكر مابعد البنيوي لدى جاك دريدا، وفي ميادين التحليل النفسي بفكر جاك لاكان. يصحُّ هذا على عمل تشاكرافورتي سبيفاك الذي يعتمد في الأساس على دريدا، وعلى هومي بابا الذي طبّق منظورات التحليل النفسي اللاكاني على دراسة **الهويات مابعد الاستعمارية**. واشتركت الدراسات مابعد الاستعمارية أيضاً في الاحتفاء مابعد الحداثوي غير التفاضلي بالاختلاف والتعدد الذي يسم بعض أشكال سياسات الهوية.



هكذا كانت حصيلة الدراسات مابعد الاستعمارية حصيلة مختلطة. فقد أخضعت الدراسات مابعد الاستعمارية، في أحسن أحوالها، الممارسات الأكاديمية في أوروبا وأميركا الشمالية إلى تمحيص جدي وانتقاد مرهق، مما عكر صفو ميادين مثل دراسات المنطقة والأنثروبولوجيا والتاريخ التوسعي والأدب المقارن. وفي المقابل، ولّدت الدراسات مابعد الاستعمارية نقاشاً مهماً، حين لم يطردها تماماً كلٌّ من المتشددين التقليديين وأنصار اليسار القديم الذي يرون في النزعة التعددية الأميركية ومابعد البنيوية الأكاديمية مجرد منافحين، إن لم نقل وكلاء، عن الرأسمالية العالمية. مع ذلك، ففي تحول مابعد الاستعمارية المتواصل إلى ميدان فرعي جديد في الدراسات الأدبية (والثقافية)، فإنها لم تصبح عرضة لمثل هذا النقد وحسب، بل جازفت في فقدان إحالتها الأصلية إلى الأوضاع التاريخية وآثار الحكم الاستعماري وعواقبه العالمية. وكان بوسع الدراسات مابعد الاستعمارية أن تزداد قوة بصورة ملحوظة لو أنها أقرت بأهمية إشراك الدراسة الثقافية مع النقد الاقتصادي والسياسي، بما يتضمن، بين ما يتضمنه، التصوير الدقيق للآثار السياسية والاقتصادية التي مازالت تمارسها البنى الاستعمارية الجديدة على النظام العالمي الجديد من الأمم المستقلة.

ومن شأن هذا أن يسهم إسهاماً مهماً في فهم أكثر نقدية **لمابعد الاستعمار** (postcoloniality). ورغم أن مابعد الاستعمار يرتبط بالتطورات السائدة في سياسات الهوية، والتعددية الثقافية، ومابعد البنيوية، ومابعد الحداثية، فإنه أبعد بكثير وأقل بكثير مما تعنيه هذه المصطلحات المحددة. يدل «مابعد الاستعمار» على المَواطن والتواريخ (وليس على أي نظريات عامة بذاتها) التي تقاوم (سواء أكانت مقاومة فعلية أو بصرف الانتباه إلى تواريخ الإقصاء وتشويه السمعة) نزعة الشمولية الكلية للموقع والمنظور القرينة بتواريخ الاستعمارية (Chakrabarty, 2000). فهي تذكرنا بأن الثقافة والحداثة

كانتا دائماً ما تُختَرَقان بما يحرض على أشكال مختلفة من العنف والسيطرة، وذلك ما يشكل شروط الإغراء والغزو لمصلحة الاستعمار نفسه. وهكذا يجسد مابعد الاستعمار وعد الغرب ـ الوعد الذي يصدر من التنوير ومولد الأمم ـ ويذكرنا أيضاً بأن ذلك الوعد يُختَرق دائماً (Dirks, 1998).

نيكولاس ديركس

انظر أيضاً: **الاستشراق، الاستعمارية.**

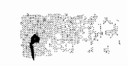
مابعد الحداثية (Postmodernism)

صاغ مصطلح **مابعد الحديث** (post-modern) لأول مرة الرسام الإنجليزي جون وتكنز تشابمان زهاء عام 1870 لوصف ما سماه بـ «الرسم مابعد الحديث»؛ وهو أسلوب الرسم الذي كان يُفترَض أنه أكثر طليعية من الانطباعية الفرنسية (Best and Kellner, 1991). ثم استعمِل المصطلح لوصف «رجال مابعد الحداثة» (1917)، «مابعد الحداثة» (في الثلاثينيات، Hassan, 1987)، «البيت مابعد الحديث» (1949)، «العصر مابعد الحديث» (1946)، «عالم مابعد الحداثة» (Best and Kellner, 1991)، «حقبة مابعد الحداثة» (1959)، «العقل مابعد الحديث» (1961؛ Best and Kellner, 1991)، «أدب مابعد الحداثة» (1965)، و«مابعد الحداثيين» (1966).

توحي طرق الفهم المختلفة لـ «مابعد الحداثة» بأشياء مختلفة اعتماداً على السياق والخطاب. كما إن المصطلح يدل دلالات مختلفة استناداً إلى ما يُستعمَل للإشارة إليه وهل هو نصوص ثقافية أم حقبة تاريخية أم نمط نظرية ثقافية. لذلك ربما تتوفر أفضل طريقة لفهم معاني المصطلح المغايرة في التمييز بين المصطلحات المتداخلة التي تجسدها مابعد الحداثية: **مابعد الحداثة** (postmodernity)، **وثقافة مابعد الحداثة، ونظرية مابعد الحداثة.**

وغالباً ما تستخدم «مابعد الحداثة» كمصطلح تاريخي للدلالة على الحقبة التي أعقبت الحداثة، التي بدأت في عصر التنوير وانتهت في الستينيات (Jameson, 1984)، أو السبعينيات (Harvey, 1990). وما تشترك به هذه التفسيرات هو إصرارها على أن التغيرات الثقافية والاجتماعية التي أنتجت مابعد الحداثة ترتبط ارتباطاً لا ينفصم بالتغيرات في الرأسمالية: من التركيز الأساسي على الإنتاج إلى الاستهلاك (Bell, 1976)؛ وتغير تاريخي في الغرب من مجتمعات قائمة على إنتاج الأشياء إلى مجتمع قائم على إنتاج المعلومات و«المظاهر» (Baudrillard, 2000)؛ من رأسمالية «منظمة» حديثة إلى رأسمالية «مفككة» مابعد حديثة (Lash and Urry, 1987)؛ من القومي إلى العالمي، الذي حقق منعطف «الضغط الزماني المكاني»، الذي تولد عن التسارع في كل من السفر والاتصالات البعيدة.

ويمكن العثور على استعمال مؤثر آخر «لمابعد الحداثية» في التواريخ الثقافية التي تريد أن تضع ميلاد مابعد الحداثية في التغيرات الثقافية التي لوحظت أولاً في المملكة المتحدة والولايات المتحدة في الستينيات. وفقاً لهذا السرد، تنبثق نزعة مابعد الحداثية أولاً كرفض طليعي ليقينيات الحقوق الحصرية الاجتماعية لنزعة الحداثة. وقد وصفت سوزان سونتاغ (Sontag, 1966) هذا الرفض بأنه «حساسية جديدة». صاغت سوزان سونتاغ هذا المصطلح لوصف ما سمته باستسلام «فكرة ماثيو أرنولد عن الثقافة» بوصفها «أفضل ما تم التفكير فيه وعُرف» (Arnold, 1971 [1869]: 56)، وادعت أن الفكرة الأرنولدية عن الثقافة كانت «آيلة إلى الزوال تاريخياً وإنسانياً»، وأضافت أن «التمييز بين الثقافة «العليا» والثقافة «الدنيا» يبدو كأنه يفقد معناه باستمرار» (Sontag, 1966: 302). وهذا هو مظهر مابعد الحداثية الذي غالباً ما يُقصد (إما إيجاباً أو سلباً) حين يُستخدَم المصطلح في النبذ المعاصرة عن الإنتاج الثقافي. على سبيل المثال، تدل «مابعد الحداثية» في النحت على أسلوب عامي جديد، يمزج



بين الرفيع والخفيض، والمعاصر والتاريخي، وهذا ما يشار إليه في الأغلب باسم «التشفير المزدوج» (Jenks, 1991). ويقال إن صورة مماثلة من صور الانتقائية هي أيضاً سمة من سمات تقليعات الملابس مابعد الحديثة (Wilson, E., 1998). وفي مناقشات ثقافة موسيقى البوب، يستخدم مصطلح «مابعد الحديث» في الأرجح ليدل على خلط الموسيقى الشعبية بالموسيقى الفنية (ألبوم أغاني عازف الكمان الكلاسيكي نايجل كينيدي لدى جيمي هندركس؛ تسجيلات لوشيانو بافاروتي مع يو تو؛ النجاح التجاري لقطعة أداء لوري أندرسون «أيها السوبرمان»؛ الجدية الجمالية لدى بوب ديلان والخنافس).

يمكن تحديد تاريخ الرواج الأكاديمي للمصطلح بنشر كتاب جان فرانسوا ليوتار **الوضع مابعد الحديث** (Lyotard, 1984). في هذه النبذة المؤثرة، يُقدَّم **الوضع مابعد الحديث** بوصفه أزمة في منزلة المعرفة في المجتمعات الغربية. ويجد هذا التعبير عنه «بوصفه تشكيكاً بالحكايات والسرود الشارحة» (p. xxiv)، وينتج في المقابل «زوال الجهاز السردي الشارح للمشروعية»، أي الانهيار المفترض المعاصر أو الرفض الواسع لجميع الأطر المهيمنة والتشميلية («الحكايات الشارحة»)، التي تريد أن تروي القصص الكلية عن العالم الذي نعيش فيه.

ومرة أخرى غالباً ما تُستخدم «مابعد الحداثية» لدى الدوائر الأكاديمية في الأساس وأحياناً في دوائر أوسع أيضاً لتصف وضعاً أكثر عمومية للمجتمع المعاصر وإنتاجه الثقافي. يدَّعي جان بودريار (Baudrillard, 1983)، على سبيل المثال، أن الواقعية الافتراضية (hyperrealism) هي النمط المميز لمابعد الحداثة. ففي عالم الواقع الافتراضي، يفترض أن يتفجر التمييز بين الافتراض والواقع؛ وهكذا يعاش الواقع والافتراض من دون اختلاف. وربما كانت الحالة التي لم يعد يؤشر فيها الناس التمييز بين الواقعي والمتخيل بالدرجة نفسها تماماً من الدقة كما كانوا يفعلون في الماضي، غير أن من الصعب

العثور على دليل يدعم الادعاء بأن الناس لا يجدون اختلافاً. مع ذلك، من المحتمل أن بودريار هو أشهر منظّر لمابعد الحداثية، يحقق منزلة عبادية تقريباً في بعض مناطق الحياة الثقافية.

على النحو نفسه، ومرة أخرى في الدوائر الأكاديمية في الأغلب، يستخدم «مابعد الحداثية» أيضاً لوصف الأوضاع الثقافية للرأسمالية المتأخرة. في هذا الاستعمال، تشكل مابعد الحداثية «المهيمن الثقافي لمنطق الرأسمالية المتأخرة» (Jameson, 1984: 78). وتمثل مابعد الحداثية، وفق هذه الحجة، «أنقى شكل لرأس المال الذي ينبغي أن ينبثق بعد، واتساعاً مدهشاً لرأس المال إلى مناطق غير مسلَّعة حتى الآن» (ص 78). وبالنتيجة، «صار الإنتاج الجمالي يندمج في إنتاج السلعة بوجه عام» (ص 56). وفي الخلاصة، يُدَّعى أن الثقافة المعاصرة مسطحة وملفقة، لا يحدوها سوى الحنين والإتباع. أضف إلى ذلك أن الثقافة لم تعد فعاليات أيديولوجية تموه على الفعاليات الاقتصادية للمجتمع الرأسمالي؛ بل صارت هي نفسها فعالية اقتصادية، ربما تكون أهم فعالية اقتصادية على الإطلاق. وبطرق كثيرة ربما نشأ وتبلور هذا الوضع قبل أن تصبح مابعد الحداثية مفهوماً عقلياً متداولاً في الأوساط الأكاديمية بكثير. وهي حجة تعود جذورها إلى تفسيرات القرن التاسع عشر عن فرض ما يسمى بالثقافة الجماهيرية على الجماهير المستغفلة المتلاعب بها. وعلى نحو أكثر تحديداً، فهي نمط من التحليل تأثر كثيراً (واندفع متطوراً قليلاً) بعمل مدرسة فرانكفورت.

يُستخدَم مصطلح «مابعد الحداثية» أيضاً لوصف التخمة الإعلامية في المجتمعات الغربية المعاصرة. وعلى نحو خاص، انتشرت لإيلاء الانتباه إلى حقيقة أن الإنتاج الثقافي القديم لم يعد يحل محله إنتاج جديد وحسب، بل يعاد تصنيعه ليروج مع الجديد (Collins, 1993). ولا شك في أن هذا هو إلى حد ما نتيجة انتشار الإعلام السلكي والأقمار الصناعية والإعلام الرقمي، بسعيه الظاهر

الذي لا يكل من أجل مزيد من البرامج التي يملأ بها ما يبدو أنه فضاء يزيد باستمرار في جداول التلفاز والمذياع. فضلاً عن ذلك، فإن هذا الخلط الجزافي للقديم بالجديد قد أنتج لدى كل من الجمهور والمنتجين ما يسميه جيم كولنز (Collins, 1993: 250) بـ «التناص ما فوق الشعوري»، الذي يقول كيف يضفي الجمهور المعنى على النصوص الثقافية (القراءة من باب التناص) وكيف تُصنَع النصوص الثقافية (نشر التناص الشعوري): على سبيل المثال، برامج تلفزيونية مثل: «القمتان التوأم» (Twin Peaks) و«سمبسون» (The Simpsons) و«السوبرانو» (The Sopranos)؛ وأفلام مثل «المنطلق كالنصل» (Bladerunner) و«المخمل الأزرق» (Bluc Velvet) و«حكاية اللب» (Pulp Fiction). ولعبة الاقتباسات مابعد الحديثة نفسها هي أيضاً سمة لكثير من التسجيلات التجارية للفيديو والتلفاز. ويمكن التعرف على تناص مشابه للتأمل الذاتي في التصوير مابعد الحديث عند سندي شيرمان وبربارا كروغر. وهذا الجانب من مابعد الحداثية كان قد تحدد في الستينيات لوصف الأعمال التأملية الذاتية لدى كتاب مثل صاموئيل بيكيت، وجورج لويس بورخس، وتوماس بنتشن، ويُستعمل (غالباً للأسباب نفسها) لوصف خيال الكتاب المعاصر من طراز كاتي آكر وبول أوستر (Hutcheon, 1988).

أحياناً تستعمل «مابعد الحداثية» لوصف أنماط محددة من النظرية الثقافية، تقترن اقتراناً خاصاً بأعمال ليوتار وبودريار وميشال فوكو وجيل دولوز وفيلكس غاتاري وفريدريك جيمسن (Best and Kellner, 1991). أحياناً تتميز هذه بأنها نظرية عن مابعد الحديث وأحياناً تكون النظرية نفسها التي يُنظَر إليها بأنها مابعد الحديثة (كمرادف لما بعد البنيوية).

ومثل «الوجودية» في الخمسينيات و«البنيوية» في الستينيات، عبرت «مابعد الحداثية» (كنظرية وممارسة في آن) منذ الثمانينيات،

من الحلقات الأكاديمية إلى خطابات الحياة اليومية وممارساتها. لكن مابعد الحداثية، خلافاً لهذه الخطابات العقلية الأخرى، لم تتحول بعد، بل لا تظهر أي علامة على التحول، إلى كتلة ثابتة ومتماسكة ذات مدى واضح المعالم من الأفكار والممارسات؛ بل تستمر بدلاً من ذلك في أن تعني أشياء مختلفة اعتماداً على خطاب الاستعمال وسياقه. وربما كان عدم تحديد المصطلح هو الذي شجع وسهّل الخدعة التي قام بها أستاذ الفيزياء في جامعة نيويورك ألان سوكل، الذي استغفل المجلة الأكاديمية **النص الاجتماعي** على نشر مقالة هذر حول «العلم مابعد الحديث» (Sokal and Bricmont, 1998). ولقد كان هذا نفسه عند بعض الشراح الثقافيين (الذين يعادي أغلبهم مابعد الحداثية) **حدثاً مابعد حديث** جداً.

جون ستوري

انظر أيضاً: **الحديث، الذوق، الشعبي، الغرب، المعرفة.**

المادية (Materialism)

كمصطلح في التاريخ العقلي والفلسفة، غالباً ما تُفهَم **المادية** بأنها اسم يُطلق على الاعتقاد بأن العالم الطبيعي المباشر هو أهم عالم (أو بصيغتها المتطرفة: العالم الوحيد) الذي يوجد. إن **المادي**، وفقاً لذلك هو مَن ينكر أي اعتقاد بوجود روحي أو وجود عالم آخر، وهكذا تعارض المادية في العادة مختلف أشكال النزعة الروحية. وهي أيضاً، وإن لم تكن دائماً، تعارض الفلسفات التي تعطي العقل أسبقية على (أو استقلالاً كاملاً عن) المادة؛ وبإصرارها على أن الحالات العقلية يمكن تفسيرها بالوسائل الطبيعية، فإن المادية تعارض جميع نظريات المعرفة القبلية وكل الاقتراحات التي تقول إن العقول هي أشياء تختلف نوعياً عن المادة. وللمعتقدات المادية تاريخ طويل وغني في الفكر الغربي، يعود زمنه إلى مفكري

م

ما قبل سقراط في القرنين الخامس والسادس ق. م، ووفقاً لما يذكره أكثر الشراح، فقد وجدت التعبير الناضج عنها في الأعمال اللاتينية عند أبيقورس وبالذات عند لوقريطس، الذي عرضت قصيدته الطويلة: «حول طبيعة الأشياء» (50 ق. م) النظرية التي ترى أن العالم يتكون من أجزاء صغيرة لا تكاد تُرى من جوهر المادة.

إذاً فمن الغريب، بحكم موقع المادية من التاريخ العقلي الغربي، أن يوحي الاستعمال العامي الأشيع للكلمة بلا مبالاة عدوانية للقضايا الروحية والعقلية على السواء. منذ أواسط القرن التاسع عشر فصاعداً، كان «المادي» يُستعمَل (في الأغلب بحس من الازدراء) كمثيل سيىء «للطماع الجشع»، بالإشارة إلى أشخاص ومعتقدات تكمن اهتماماتها في الاكتساب المادي مع التخلي عن كل ما عداه. وقد يكون من الغريب أيضاً أن بعض أشهر استعمالات المصطلح في العقود الأخيرة قد اقترنت بنجوم الروك، من رفض جورج هاريسن لـ (*Living in the Material World*) (1973)، إلى مناشدة مادونا، عن طريق الصياغة الأيقونية لمارلين مونرو في عمل هاورد هوكس «**السادة يفضلون الشقراوات**» (1953) لـ «الفتاة المادية» يتمثل تبريرها لاصطياد الثروة في «أننا نعيش في عالم مادي» (1984). ولذلك فالقراء المعاصرون معذورون إذا فهموا من المادية أنها شيء له علاقة بهوس مريض بالمال. كذلك من المحتمل تماماً، بعد تكرار سماع الدفاع عن المال من منظمات دينية خيرية في الظاهر، أن يتخيل المرء وجود ارتباط ضروري بين استنكار **الثروة المادية** ومراكمتها.

٢ على أن حقول **العلوم المادية** تستعيد معنى جوهرياً للمادي بوصفه «ما يتعلق بالمادة»، وهناك حس قوي بالقانون، بحيث يكون **الشاهد المادي**، مثلاً، أو **سوء التمثيل المادي** شيئاً بالغ الأهمية ـ يصل من خلاله الشخص أو الحكم في الأساس إلى قلب المادة. وعلى الغرار نفسه، يركز منظرو الثقافة المادية على الصنائع المادية

ويبنون بيئات المجتمعات الإنسانية، تصحيحاً للحقول الأكاديمية التي يقوم فهمها للثقافات الغريبة أو القديمة إلى حد كبير على تأويل النصوص. ففي القانون، كما في التاريخ وكما في الفيزياء، إذاً، يجدر الانتباه إلى اقتران «المادي» بـ «الأساسي» و«الجوهري». وفي التاريخ العقلي الغربي منذ أواسط القرن التاسع عشر، أُعلن اقتران **المادية** بالأساسي في الماركسية في الأغلب، حيث قدمت العلاقة بين «البنية الفوقية» (التي تضم بين آلاف الأشياء التي تضمها التواريخ العقلية) **والقاعدة المادية** للمجتمع ستة أجيال من المفكرين ذوي الأساس الخصب في التنظير. والحقيقة أن الماركسية كانت تُعدُّ دائماً مرادفاً **للمادية التاريخية** و/ أو **المادية الجدلية**، وإن كانت المادية التاريخية، إذا توخينا الدقة، تؤكد فقط أن للأحداث التاريخية أسباباً منطقية وممكنة المتابعة لا تقل قابليتها للتحليل عن الأحداث في العالم الفيزياوي.

في المقابل، كانت المادية عند كارل ماركس تعني شيئاً أكثر تخصيصاً كما في الفقرة الشهيرة الآتية من مقدمة **نقد الاقتصاد السياسي** (*Critique of Politial Economy*) (Marx, 1972 [1859]: 4): «يشترط نمط إنتاج الحياة المادية عمليات الحياة السياسية والعقلية بوجه عام. فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس، فإن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم». ولا تتعلق الحجة هنا فقط بأن التاريخ الإنساني يمكن فهمه كسلسلة من التغيرات في البنية التحتية الملموسة (على سبيل المثال: من السفن ثلاثية المجاديف والقنوات المائية إلى المحركات البخارية والأضوية الكهربائية)؛ بل هي تؤكد، أكثر من ذلك، أن **شروط الوجود المادي** نفسها هي شروط محدِّدة للوسائل التي نفهمها بها ونفهم أنفسنا. وهكذا فإن مادية ماركس «جدلية» في إصرارها على أن «الواقع ليس إضمامة خامدة من الكيانات المادية يمكن أن يُلمَّ بها التأمل المنفصل، بل هو تفاعل بين الذاتية الإنسانية التاريخية الجمعية

م

والعالم المادي الذي تولده من خلال فعاليتها المادية أو عملها» (Habib, 1996: 338). على أن ما يبقى محل نزاع في التقليد الماركسي حتى اليوم هو بالذات كيف يحدث هذا «التفاعل»، وإلى أي مدى تحدده (في الحالة الأخيرة) **وسائل الإنتاج المادي** نفسها.

يظل من غير الواضح إلى أي حد يدعي المنهج المادي في التاريخ ـ سواء أكان ماركسياً أم غير ماركسي ـ قوة تفسيرية مساوية لحقول العلوم الطبيعية. وبين المدارس الفلسفية في بواكير القرن العشرين، ادعت الوضعية المنطقية إخلاصاً حميماً للمعنى العلمي للمادية، وأصرت وفقاً لذلك الأساس على أن الأحكام ذات المعنى هي فقط الأحكام التي يمكن التحقق منها استناداً إلى عالم الواقعة التجريبية. ومن المناسب تماماً أن الدرجة التي يُقبل بها هذا الاقتراح اليوم هي وظيفة الدرجة التي تستوحي بها الفلسفة شرط العلم المادي. إذ بقدر ما كشفت العلوم الفيزيائية في القرن العشرين عن أن الجزيئات الأساسية للمادة أكثر غنى وتعقيداً مما كان يُعتقد سابقاً، غامرت **الفلسفات المادية** كالوضعية باعتناق فهم لكل من «المادية» و«العلم» أبسط مما يوجد في العلوم المادية الفعلية.

مع ذلك، يبدو أن من الصائب القول إن هناك تعالقاً قوياً بين المادية والعلمانية: بين حجج لوقريطس ضد وجود النفس في القرن الأول ق. م. وأعمال بيار غاسندي وتوماس هوبز في أواسط القرن السابع عشر، والهيمنة الثيوقراطية للفكر الغربي التي أحبطت بقوة أي اعتبار للمادية، في حين منذ القرن السابع عشر فصاعداً، صارت التطورات في العلم ـ من نظرية الارتقاء إلى النظرية الذرية ـ تتحدى الفكر الديني، وترعى، للأسباب نفسها، مزيداً من النقاش عن المواد التي صُنِعنا منها.

م

مايكل بيروبي

انظر أيضاً: **البراغماتية، التجريبي، العقل، المعرفة، الموضوعية، النسبية.**

المثقف (Intellectual)

يعود تاريخ **المثقف**، وهو المصطلح الذي يدلّ على فئة من الناس تعتمد منزلتها الاجتماعية على دعواها **بالخبرة الفكرية** (intellectual expertise) (ولكنهم ليسوا مجرد كتّاب أو فلاسفة أو فنانين)، إلى بواكير القرن التاسع عشر، ويبدو أنها أفادت في بدايتها أساساً في خديعة من كانوا يتوقون، لافتقارهم إلى المران أو المهارات الخاصة، إلى نيل المعرفة المعممة والمرجعية التي تحملها معها. ولعله لم يكن مصادفة أن تتمثل الإحالة المبكرة لها في **معجم أكسفورد الإنجليزي** بهذا المعنى في زراية بايرون من النساء بدعاواهنَّ في التعلم (1819): «ولكن، يا سادة السيدات المثقفات، أخبرونا حقاً، ألا يسيطرنَ عليكم جميعاً؟». وتستمر الإيحاءات السلبية، التي سرعان ما انتقلت بيسر إلى الرجال، طوال القرن التاسع عشر، وهي تحمل مضامين التجريد والبرودة: (النزعة الفكرية الباردة، 1859) وعدم الفاعلية: (من يسمونهم بأهل الفكر والمثقفين في القسطنطينية، الذين انشغلوا بالنقاش في حين كان الأتراك يستحوذون على المدينة، 1898).

يلاحظ رايموند وليامز في كتابه **مفاتيح** أن من أسباب هذا التقويم السلبي هو عدوانية مضمرة من النظرية الاجتماعية العقلية. وهو يقول إن هناك «نوعاً حاسماً من المعارضة لجماعات انخرطت في العمل الفكري والثقافي، واكتسبت في مساق التطور الاجتماعي بعض الاستقلال عن المؤسسات الراسخة، في الكنيسة والسياسة، وظلوا بالتأكيد يعملون ويؤكدون هذا الاستقلال طوال أواخر القرن الثامن عشر والقرنين التاسع عشر والعشرين» (Williams, 1976: 141). هكذا يضع وليامز ميدان التوترات الاجتماعية للكلمة في موقع الطبقة النامية لما يمكن تسميته بعمّال المعرفة. مع ذلك من الضروري التمييز بين هذه الطريقة الاجتماعية الواسعة في التفكير بالمثقفين

(intellectuals) وأهل الفكر كجماعة، وتصوّر أضيق وأكثر معيارية عن المثقفين كنخبة صغيرة من رجال الأدب ونسائه ممن يتصرفون كناطقين عامين باسم حقول المعرفة «الرفيعة» (كالفلسفة والفنون والعلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية الأرقى) ويعلقون على سائر الشؤون الفكرية والعامة. وفي هذا المعنى الأخير، تُفهَم مهمة المثقف في تحقيق التنوير والحداثة بمصطلحات بطولية. هذه الصورة عن «المثقفين غير الملتزمين»(*) (Mannheim, 1976: 155)، التي انحدرت من فلاسفة التنوير الفرنسيين و«الكلام بالحقيقة مع السلطة» (Said, 1976: 71)، هي مضللة، وقد تكون حقيقية أحياناً، لكن الأولى استبدالها بتحليل أكثر شكية.

يرى الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي في كتابه **دفاتر السجن** (*The Prison Notebooks*) أن معيار تمييز فعاليات المثقفين عن فعاليات سواهم من الجماعات الاجتماعية لابدّ أن يُبحثَ عنه لا في الطبيعة الداخلية لهذه الفعاليات بل في وظيفتها الاجتماعية؛ فكل عمل ينطوي على درجة من الإبداع الفكري، وهكذا «يمكن للمرء القول إن جميع الناس مثقفون، لكن لا يقوم جميع الناس في المجتمع بوظيفة المثقفين» (Gramsci, 1971: 9). ما هي تلك الوظيفة؟ عند غرامشي لابدّ أن يكونوا بالتحديد «موظفي» البنى الفوقية - فيديروا الذوق، والنظام القانوني، والكنيسة، والتعليم، والجوانب التقنية والعلمية في الإنتاج. فالمثقفون هم مديرون وحِرفيّون، هم «نوّاب الطبقة المهيمنة الذين يمارسون الوظائف التابعة للهيمنة الاجتماعية والحكم السياسي» (ص 12). ويمكن تقسيمهم إلى

م

(*) التعبير لدى جون فرو، كاتب المادة، في الأصل (free-floating) وهو يعني التردد في اتخاذ موقف. ولدى العودة إلى كتاب مانهايم، **الأيديولوجيا واليوتوبيا** الذي استعمله الكاتب كمرجع، وجدته ينقل التعبير عن الألمانية ويترجمه بصيغة «المثقفين غير المنتمين اجتماعياً».

مثقفين عضويين يظهرون داخل كل طبقة اجتماعية باستثناء الطبقة الفلاحية، و**مثقفين تقليديين**، وهم الكهنة والمديرون والباحثون والعلماء... إلخ، الذين يدعون استقلالاً معيناً للميدان الاجتماعي، وهكذا يغطون على افتقارهم له.

إذا كان المثقفون من يتحدد عملهم اجتماعياً بكونه يقوم على امتلاك المعرفة وممارستها، سواء أكانت تلك المعرفة من باب الوجاهة أم الوتيرة السائدة، وسواء أكانت تقنية أم تأملية، فإن السؤال المركزي يصير حينئذ سؤالاً حول نوع المصالح الاجتماعية التي ترافق امتلاك المعرفة وممارستها، أي يتعلق في ما إذا كانت تلك المصالح قوية ومتماسكة بما يكفي لإعطاء المثقفين نوعاً من الاستقلال النسبي كجماعة اجتماعية، والكيفية التي تحشد بها تلك المصالح المثقفين من حيث العلاقة بسلطة الدولة أو الطبقة الحاكمة. وتنشأ بعض الأجوبة الحديثة المعطاة لهذه الأسئلة عن عدم رضا باستواء الأضداد في التقليد الماركسي، الذي كان يزدري إشراك المثقفين في السلطة (وقد تجسد رد الفعل على تطرفه الخطير في «الثورة الثقافية الصينية» وفي الأصولية الفلاحية في كمبوديا بول بوت)، لكنه في الوقت نفسه يعطيهم دوراً طليعياً في الحزب الثوري. وعند منظرين من طراز رايت ملز (Mills, 1964)، وألفن غولدنر (Gouldner, 1979)، وجون وبربارا إهرنرايش (Ehrenreich and Ehrenreich, 1979)، وجون غولدثورب (Goldthorpe, 1982)، وإريك أولن رايت (Wright, E. O., 1979)، لابدّ أن يُفهَمَ المثقفون بالمعنى التقليدي في ضوء العلاقة بتكوين أوسع عن عمّال معرفة الطبقة الوسطى الذين يشتركون بعناصر ثقافة مشتركة وموقف طبقي مشترك.

يستخدم ألفن غولدنر (Gouldner, 1979) مفهوم «الطبقة الجديدة» لوصف هذه الجماعة الأوسع، آخذاً المصطلح من ميلوفان ديلاس (Djilas, 1957) وآخرين كتبوا عن تكوين «طبقة جديدة» من المثقفين والموظفين في المعسكر الشيوعي السابق. يضع غولدنر

أصوله في عمليات العلمنة والتحديث التي أنتجها عصر التنوير، وفي ثقافة العقلانية والاستقلال الشخصي التي تنبثق من الإقطاعية، وفوق كل شيء، في مؤسسات التعليم العام وفي سوق تكون فيه المؤهلات التعليمية قيماً تبادلية. على أن أهميتها كقوة في الرأسمالية المتطورة تعود إلى التغيرات البنيوية كالأهمية المتزايدة للتكنولوجيا في الإنتاج والتخصص في الإدارة وممارسات التنسيق في تصميم إجراءات العمل وفي السوق. وعند آل إهرنرايش (Ehrenreich and Ehrenreich, 1979)، فإن الوظيفة الاجتماعية لما يسميانه بالطبقة الإدارية ـ المهيمنة تكمن بالمعنى الأوسع في إعادة إنتاج البنية الطبقية للرأسمالية، بما فيها إعادة التنظيم المتواصلة للعملية الإنتاجية من خلال الابتكار العلمي والإداري، وإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية من خلال نظام التعليم والقناعات الثقافية معاً. وأخيراً، بمصطلحات ثقافية، تضفي الثقافة المشتركة للعمل على هذه الفرقة أو الطبقة درجة معينة من التماسك (روحية المهنية والعمل الخدماتي)، وهو امتلاك مشترك لرأس المال الثقافي المكتسب في المؤسسات التعليمية، وفي التوجه نحو روحية مطردة تعتمد على التبرير بالحجة بدلاً من اللجوء إلى السلطة أو المثال السابق، وهو يقيم الوضوح، وكلية الإحالة، وأشكلة الذات. وكعقل متنور، تكمن هذه الروحية وراء كلٍّ من العقل التقني والعقل الأداتي، والعقل النقدي والعقل الرمزي معاً، وهكذ يشترك بها عند مستوى معين كلٌّ من المثقفين والإنتليجنسيا الثقافية التقنية. ويظل مفتوحاً على السؤال إذا ما كان هذا يجعل من طبقة المعرفة إما قوة موحدة أو قوة اجتماعية تقدمية، غير أنه يفسر التزامها بغرس الحداثة بكل ما في تلك الكلمة من معنى.

م

جون فرو

انظر أيضاً: **الإدارة، الحديث، العقل، المعلومات، المعرفة، النظرية.**

المجازفة (Risk)

المجازفة، من حيث هي مرادف «المخاطرة» أو «ركوب الخطر» أو «التهلكة»، هي شيء يشعر به أولئك الذين يعيشون في المجتمعات الرأسمالية الليبرالية المعاصرة في كثير من أوجه حياتهم اليومية. وقد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالبحث عن الأمان، وتوفير الرفاهية، والثقة بالخبراء والمؤسسات، وتحاشي الضرر أو تقليله. وما صار يميز المجازفة أو المغامرة هو محاولة حسابها والتحكم بها، بالنسبة إلى المجتمعات وفي الحياة الفردية أيضاً. وهذا يعني أن المجازفة تتميز عن مجرد الأخطار، كالمجاعات أو الطواعين أو الكوارث الطبيعية، التي يمكن القبول بها كقضايا من القدر، أو فعل من أفعال الله.

يكمن أحد المصادر الممكنة لمصطلح «المجازفة» في الكلمة الإيطالية (risko)، بمعنى الصخرة المنحدرة أو النتوء الجبلي. ولعل البحارة كانوا أول من استخدم المصطلح، وهي بالتأكيد ترتبط بتاريخ التأمين على السفن. ولمصطلح «المجازفة» معنى واسع في التجارة بوصفها خطورة خسران سفينة، أو سلعة، أو مُلك، ويرتبط تاريخها ارتباطاً وثيقاً بمحاولة حساب مثل هذه المجازفات لكي يوقع المؤمِّنون سنداً عليها عند العودة مقابل قسط التأمين المدفوع سلفاً.

ويقتضي التصرف الحصيف من المرء أن يحاول حساب كل شيء والتأمين ضد المجازفة. ومنذ القرن السابع عشر، نجد أمثلة على أناس يتصورون أنفسهم وكأنهم **يخوضون في مجازفة**. ومنذ القرن الثامن عشر، رأى الاقتصاديون أن الفائدة تكمن في الأقل في العودة جزئياً إلى **مخاطرة** المقاولين. وعند جون ستيوارت مِل (Mill, 1965 [1848]) فإن «الاختلاف بين المصلحة والفائدة الإجمالية يعوض مجهودات المتعهد ومجازفاته».

م

يبدو، اليوم، أن المجازفة قد تضاعفت. فنحن نواجه

المجازفات والمخاطر في محلات عملنا، وبيوتنا، وأسفارنا، واستثماراتنا، وعلاقاتنا، وكمواطنين في بعض الدول: الطعام، طراز الحياة، الصحة الجسدية والعقلية، الحَمَل، مستوى المعيشة، استخدام العقاقير، التدخين، الكحول، المالية الشخصية، الاستراتيجيات المؤسساتية، الأمن القومي والقضاء، هذه كلها هي مجرد أمثلة على العوالم التي نكتشف فيها أننا نتعرض لمجازفة ومخاطرة ونعمل على تقليل تلك المجازفة.

يرتبط جزء من وعي المجازفة بالقضاء. والحقيقة أن بعض أقسام الصناعات الكيميائية والنووية أصبحت غير قابلة للتأمين لصعوبة حساب تكاليف أسوأ الحوادث المتخيلة لدى الجماعات والبيئات التي تتعامل بها. وتشكل حملات الصحة العامة المتعددة أو حملات «تحسين الصحة» الموجودة في وسائل الإعلام جزءاً آخر من هذا الوعي. وتزيد الحملات السياسية التي غالباً ما تدور حول موضوعة «القانون والنظام» في إدراك مخاطر الجريمة، ولاسيما بين بعض قطاعات السكان، مثل كبار السن. ويزيد الرواج العام والترويج الإعلامي للمعرفة العلمية وعلاقتها بالحركات البيئية من حساسيتنا بالمخاطر المستترة والظاهرة، ولكن الفعلية التي تثيرها الصناعة والتطور الاقتصادي. هكذا يرتبط وعينا بالمجازفة بالنقاش العام والإعلامي، وبالشهرة التي تحظى بها بعض الأحداث مثل 11 أيلول/ سبتمبر، وبجميع أنواع **خبراء المخاطر** في الاستشارة والعلاج، والعناية الصحية، والخدمات المالية، وفي صياغة معايير ممارسات التأمين لدى قطاعات واسعة من السكان. ويرى بعضهم أن هذا التكاثر في المخاطر قد أفضى بنا إلى نوع جديد موسع من نزعة التدبر والحصافة (O'Malley, 1996).

م

وبينما نجرب المجازفة كجزء من حياتنا اليومية، فإنها شيء يمكن أن يُعرَفَ ويُحسَبَ من لدن أنواع من كثير من الخبراء، وهو

يتكامل مع ممارسات اجتماعية وسياسية بعينها. يمكن أن تتعلق المجازفة باحتمال حصول أحداث ضارة (حوادث العمل، على سبيل المثال) ويمكن أن تتصف ببعض الأزمنة والأماكن (مثلاً، متى وأين يُرجح وقوع الجريمة). وفوق كل شيء، غدت طريقة كلية الحضور لتقسيم السكان بحيث يمكن منع الضرر أو تقليصه أو تقليله. ويُعتبَر الآن أن بعض الأفراد، والعائلات، والجماعات، والسكان يتعرضون لمجازفة أكبر بأشياء مثل البطالة الدائمة، أو سوء معاملة الأطفال، أو سرطان الثدي، أو أوضاع جنينية شاذة. وهكذا فإن إنتاج المجازفة ككيان قابل للحساب بمختلف الطرق هو مكون أساسي في الإدارة، والطب الحيوي، وأنظمة الرفاهية الاجتماعية، وكذلك في التأمين والاستثمارات. ويتميز تكاثر تصوراتنا عن المجازفة بأشكال مختلفة من حساب المخاطر والمجازفات مثل **التقدير الكمي للمجازفة وتحليل جدوى المجازفة، ولمحة عن مجازفة** بعض السكان الذين يحتمل أن يرتكبوا جريمة. ويكمن في قلب علاقاتنا بالمجازفة سؤال الثقة بالخبراء، والسياسيين، ومؤسسات مجتمعاتنا المعاصرة.

أصبح تكاثر المجازفة موضوعاً للنقاش النظري والأكاديمي. لقد كتب علماء اجتماع مثل أولريك بك (Beck, 1992) أن المجتمع المعاصر هو **مجتمع مجازفة**. وتفحص أنثروبولوجيون من طراز ماري دوغلاس (Douglas, 1995) الفهم الثقافي للمجازفة في مجتمعات مختلفة والفجوات بين إدراكها وحسابها. وهنا تُربط المجازفة بالعمليات الثقافية في اللوم والإفساد. وتناقش الفلاسفة الأخلاقيون عن دور الخبراء ومسؤوليتهم في حساب المجازفة، ومشروعية مثل هذه الإجراءات، والالتزامات نحو الأجيال المقبلة، والعدالة في توزيعها في الزمان والمكان.

ينبغي أن نلاحظ أن فكرة المجازفة أصبحت أداة تحليلية قوية وكذلك تجربة شائعة في العيش في المجتمعات المعاصرة. إذ يمكن

وصف مجتمعاتنا بأنها طورت آليات معقدة للإبحار في المجازفة والتحكم بها. ويمكن فهم دولة الرفاهية بأنها طريقة للخوض في بعض مجازفات العيش في مجتمعات كهذه. وفي الوقت الحاضر تم، في الأقل، إضفاء الطابع الفردي على المجازفة من خلال مقاييس التأمين الخاصة والتركيز على نوع آخر من المجازفة، ألا وهو الضربة الإرهابية. ويمكن اعتبار «قسم الأمن القومي» الجديد في الولايات المتحدة، والحرب على الإرهاب، ومذهب الضربة الوقائية جميعاً استجابة لإدراك **مخاطر الأمن** البارزة. وسواء أكنا نتحدث عن الرفاهية الاجتماعية أو الدفاع القومي، فإن إدراك المجازفة وحسابها والتحكم بها هي أمور جوهرية للطرق التي نبحث بها عن تحقيق هدف نيل الأمان في مجتمعاتنا.

ميتشيل دين

انظر أيضاً: **الحكومة، الرفاهية، الفقر.**

المجتمع (Society)

مؤخراً، أصبح **المجتمع** مصطلحاً خلافياً. وقد قالت مرغريت تاتشر في عبارة اشتهرت: «لا وجود لشيء اسمه المجتمع. هناك أفراد من الرجال والنساء، وهناك عوائل» (Thatcher, 1987: 10). وكان عليها في ما بعد أن توضح أن ما قصدته «هو أن المجتمع ليس تجريداً، منفصلاً عن الرجال والنساء الذين يشكلونه، بل هو بنية حية من الأفراد والعوائل والجيران والجمعيات التطوعية... وعندي أن المجتمع ليس مصدر اعتذار، بل هو مصدر التزام» (Thatcher, 1993: 626). وبالرغم من نفورها من المصطلح، فإنها تستخدمه بمعنيين لاحظهما رايموند وليامز (William, R., 1976: 291). الأول هو معنى عام عن «كتلة المؤسسات والعلاقات التي تعيش في إطارها جماعة كبيرة نسبياً من الناس». لكنها تعترف أيضاً أن المجتمع يمكن أن

يُستخدَم كمصطلح تجريدي، ليمثل كما يعبّر وليامز «الشرط الذي تتشكل فيه مثل هذه المؤسسات والعلاقات»، كما هو الحال حين نقول: «إن الفقر يسببه المجتمع». وفي حين تنكر تاتشر إمكان التجريد، فإنها تعرب عن صورة واحدة: المجتمع بوصفه فرضاً للالتزامات الأخلاقية.

يمكن إرجاع صور المجتمع بوصفه عضوية (أي «كبنية حية») وكشيء إلى الصياغة الأولى **لعلم الاجتماع** (sociology) **والعلم الاجتماعي** (social science) في القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين. نظر مفكرون من طراز هربرت سبنسر والداروينية الاجتماعية إلى المجتمع بوصفه عضوية تتمتع بارتقاء يكرر الارتقاء الذي تتمتع به الأجناس البيولوجية. وفي ما بعد دعا إميل دوركهايم (اقتبسه (Frisby and Sayer, 1986: 38)) قراءه كما هو معروف إلى «التفكير بالوقائع الاجتماعية كأشياء». وحين تطوّر علم الاجتماع، صار يميل إلى رفض صورة المجتمع باعتباره كياناً يعلو على الأفراد ويفرض نفسه على أعضائه. مع ذلك، مازال من الممكن، في الكلام العادي، مقابلة «الفرد» بـ «المجتمع» في عبارات مثل: **التوافق مع المجتمع**، أو **التمرد على المجتمع**. ويميل «المجتمع» إلى البقاء أكثر بالمعنى المجرد لخاصية تظل تلازم الظروف والممارسات والمؤسسات والعلاقات وتشير إليها صفة **الاجتماعي**.

جميع هذه الاستعمالات لمصطلح «المجتمع» متأخرة نسبياً وتميل إلى أن تكسو ما يعد أقدم مجموعة من المعاني التي مازالت فاعلة مع ذلك. وكلمة المجتمع مشتقة من الكلمة اللاتينية (societas) بمعنى الشراكة، والكلمة اللاتينية (socius) بمعنى الشريك، أو الصديق، أو القرين، كما في عبارة «كانت موجودة مثل هذه الصداقة والشراكات (societies) والعائلية بين المتدينين» (1610)، أو «كان السيد ودهاوس مفتوناً بالصداقة (society)... ويحب كثيراً أن يزوره



أصدقاؤه ويروه» (Austin, 1816). ويقترب الفكر السياسي الإغريقي، ولاسيما فكر أرسطو، من المعنى العام للمجتمع حين يناقش أشكال التجمعات أو الجماعات الإنسانية، وبخاصة صورة الاجتماع التي تشكل الدولة (أي الدولة الإغريقية، polis، أو دولة المدينة)، ومن يكونونها، أي المواطنين. توضع الجماعة السياسية هنا في تمايز عن عالم العائلة الخاص أو إدارة المنزل (في اليونانية: (oikos))، ولا تتميز عن الدولة، كما يحصل مؤخراً. وعلى النحو نفسه يجري التمييز لدى توما الإكويني بين المجتمع السياسي الأرضي (في اللاتينية: (communitas civilis) والجماعة الإلهية (communitas divina)، وليس بين المجتمع والجماعة).

مع ذلك، ففي كلٍّ من الاستعمالين السياسي والديني، تبقى فكرة المجتمع مرتبطة بأفكار الاجتماع الإنساني، وفي المحل الأكبر بالصداقة بين الأشخاص الأحرار (الذين غالباً ما يكونون رجالاً) حتى القرن السابع عشر (Frisby and Sayer, 1986: 16). وتعني هذه العلاقة بالصداقة، وكذلك نقيضتها في العداوة، أن «المجتمع» يظل مصطلحاً أساسياً للتضمين والإقصاء، والتحالف والتعارض. وكذلك يفترض معناه العام الذي يُطلَق على تجمع في ظل حكومة مشتركة، كما هو الحال في كلمة سميث: «تُدعى الثروة المشتركة اجتماعاً أو فعلاً مشتركاً لكثرة من الناس الأحرار» (Smith, 1577)، أن مثل هذا المجتمع قد يدخل في علاقات خصومة مع تجمعات أخرى مماثلة.

من أكثر صور المجتمع تكراراً هو التجمع الذي يتشكل من خلال التوافق أو التراضي أو العقد. والفكرة هي أن ذلك المجتمع يكون وحدة رفقة فاعلة بين الكائنات الإنسانية «كتجمع وتراضٍ للكثيرين في واحد» (**مرآة السياسة** (*Mirror of Policie*)، 1599). يعطى لهذا شكله النظري في نظرية **العقد الاجتماعي**، حيث يظل الاهتمام بصورة خاصة من الاجتماع الإنساني، هو اجتماع الدولة،

وبعلاقته مع صورة الوجود ما قبل السياسة (وما قبل الاجتماع)، ألا وهي دولة الطبيعة (Weiner, 1973). وتكمن الفكرة هنا في أن الدولة هي الشرط القبلي للاجتماع الإنساني العام أو الصداقة. مع ذلك، سرعان ما سيشير «المجتمع» أو **المجتمع المدني**، إلى فعاليات الأفراد وعلاقاتهم وإدارة المنزل، والعوائل، وهذا ما يوجد بمعزل عن البنى السياسية للدولة، ومعارضاً لها بطريقة ما.

يرتبط اكتشاف المجتمع المدني بأفكار الحضارة. فبوصفها الاتجاه العام لنمط عيش الرجال الأحرار، فإن العلاقات (أو «الاتصالات») بين هؤلاء الرجال تنظمها قوانين التمدن الأكثر رهافة (في مقابلة مع قوانين السيادة)، كما في كلمة تشارلز الأول «قوانين المجتمع والاتصال المدني» (1642). وكان من الممكن في إنجلترا وبلدان أخرى من أوروبا في أواخر القرن السابع عشر أن يفكر المرء بأنه يعيش في **مجتمع متمدن** أو مدني في إطار أمن نسبي لحدود الأراضي توفره الدولة المنبثقة. وكان من الممكن أيضاً توقع سلوك بمستوى معين من الكياسة من الأعضاء الآخرين في هذا المجتمع، بحكم تطور ممارسات التثقيف الشخصي كاللياقة والتهذيب. وأحدثت الممارسات الأخيرة المعنى الخاص «للمجتمع» بوصفه الطبقة المرفهة، أو المثقفة، أو الطبقة العليا، وهو المعنى الذي مازلنا نجده حتى اليوم في ما تسميه الصحف **صفحات المجتمع**.

لقد وفرت هذه الحقيقة للأمة الموحدة من حيث الأرض، والمستقرة نسبياً، والمتمدنة، إمكان التفكير، بدءاً من أواسط القرن الثامن عشر، بالمجتمع كوحدة توجد بمعزل عن النظام السياسي وتخضع لقوانينها الخاصة بالتطور. وهكذا فالمجتمع هو «وعاء» لطريقة مشتركة في حياة سكان يتميزون بأراضٍ محددة الحدود، تستثنيهم عن بقية المجتمعات، التي يمكن أن يصيروا أعداء لها، كما يتضح في الحرب والصراع. مع ذلك فالمجتمع، داخل هذا الوعاء،



هو عالم له عاداته الخاصة وأعرافه وطبقاته وتراتباته ومراحل تطوره يمكن أن يحركه اهتمامه الذاتي، أو روابط الانفعال والتأثر، والروابط التي أشار إليها آدم سميث أيضاً في أواسط القرن الثامن عشر. وهكذا فللمجتمعات قيمها ومشاعرها التي توحدها وصراعاتها التي تفرقها. وتصبح البنى السياسية والتشريعية مجرد وظيفة لهذه **العلاقات الاجتماعية** التي تحدث «بالطبع».

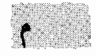
لقد كان لاكتشاف المجتمع هذا بوصفه وحدة ممزقة مستقلة عن البنى السياسية مضامينه المباشرة بالنسبة إلى مهمة الحكم. فعلى جميع المحاولات التي تجري على الحكم السياسي واتخاذ القرار أن تحترم وتأخذ بالاعتبار معرفة العمليات الكثيفة وإلى حد ما الغامضة، ولاسيما قوانين السوق والتجارة ومبدأ السكان. وعند من يمكن تسميتهم بالمفكرين الليبراليين الأوائل، بدءاً من جون ستيوارت مِل، أن المجتمع يؤطره قانون وهو عرضة للحكم، لكنه يحتل فضاءً واقعياً، وإن كان يتطابق مع الحدود الإقليمية للدولة القومية، وهو ما لم يعد مجرد أثر أو امتداد للإجراءات السياسية والدولة.

مع أواخر القرن التاسع عشر، لم تعد العلاقات التعاقدية فعل موجد، بل سمة من سمات المجتمعات الحديثة القائمة على الفرد والإنجاز الفردي. والآن فيمكن مقابلة المجتمع بعوالم الجماعة السابقة والموجودة، التي تميزها العلاقات والمكانات المؤثرة والتقليدية، أو «المعزوة».

في القرن العشرين، فقد المجتمع منزلته كموضوع للمعرفة العلمية، حين تم تصوير هذا باعتباره «تشييئاً» (أي إضفاء طابع الشيء) على شرط ساد في جميع ضروب العلاقات والمؤسسات والممارسات. وعند ماكس فيبر، لم يكن موضوع علم الاجتماع هو المجتمع، بل تأويل معنى **الفعل الاجتماعي**، ومنذ ذلك الحين صار علماء الاجتماع يرتاحون لدراسة **الطبقة الاجتماعية**، والعلاقات

الاجتماعية، **والتفاعل الاجتماعي**، وما أشبه. وفي الكتابات الأكاديمية، تحرك المجتمع من موضوع متعالٍ إلى خاصية من العلاقات. وبدأ نعت «الاجتماعي» يصف أبعاد تلك العلاقات والممارسات التي يُعتقَد أن لها أصلها في المجتمع. ولدينا مؤسسات مثل **الصالح الاجتماعي والتأمين الاجتماعي**. ولتفسير الفقر نثير **الإقصاء الاجتماعي**. ونسعى من أجل **التضمين الاجتماعي** كمثل أخلاقي أعلى. ويميل «المجتمع» نفسه إلى أن تحل محله تجريدات أخرى تدور حول كلمة «الحداثة».

وبهذا المعنى فإن دعوى «لا وجود لشيء اسمه المجتمع» تختصر فقط رأي المتعلمين في القرن العشرين. وبالإضافة إلى فكرة تدهور دولة الأمة، المرتبطة بالعولمة، قد نستخلص أن فكرة «المجتمع» كوحدة تؤثر في الأفراد تبقى مجرد سذاجة. مع ذلك يبدو أن المجتمع يتهيأ لأن يعاد ابتكاره كظاهرة عالمية؛ على سبيل المثال، الطموح إلى خطة استراتيجية جامعية في بواكير القرن الحادي والعشرين لإيجاد «جامعة لا حدود لها في مجتمع عالمي». وفي **مجتمع عالمي** حتى الآن يحاول أن يحقق المطامح المنفتحة كونياً للصداقة على الإنسانية بأسرها، قد تصبح كلمة «المجتمع» مرة أخرى أرقى كلمة للاجتماع الإنساني. ولكن كما توضح معالجة المهاجرين غير الشرعيين إلى أستراليا، أو الدفاع عن الوطن **والمجتمع الحر** ضد الإرهاب في الولايات المتحدة، فإن أفكارنا عن المجتمع تكتنفها بعمقٍ الأفكار عن طريقة مشتركة في الحياة، تحرسها الدولة، ضمن حدود واضحة المعالم، ومع شعور بأن تلك التجمعات تشكل **تهديداً** لهذه الحياة.



ميتشيل دين

انظر أيضاً: **الجماعة، الحضارة، الدولة.**

المحرقة (Holocaust)

في الأربعينيات، حين تسربت الشائعات بالقتل الجماعي لليهود في عموم أوروبا التي يحتلها النازيون عبر خط الجبهة، استُعيدت كلمة **المحرقة** (holocaust) التوراتية وذاعت تسميةً لها. لم تكن لهذا الفعل سابقة في التاريخ المدون ولهذا لم تكن له مفردة مستقرة تُطلق عليه كاسم. وكان لابدَّ من صياغة اسم جديد لفعل القتل التصنيفي ـ أي المحق الجسدي للرجال والنساء والأطفال على أساس انتمائهم أو انتسابهم إلى صنف من الناس صدر عليه الحكم بالموت على عجل. وبحلول الخمسينيات، حظي المصطلح القديم/ الجديد **المحرقة** بالقبول على نطاق واسع بوصفه الاسم المناسب للدمار الذي يراد له أن يكون شاملاً ليهود أوروبا الذي دام طوال السنوات 1940 ـ 1945 بمبادرة من القيادة النازية.

مع ذلك، اتسعت استعمالات المصطلح، في السنوات اللاحقة، لتغطي الحالات المتعددة من القتل الجماعي الموجهة إلى جماعة إثنية أو عرقية أو دينية، وكذلك الحالات التي يكون فيها الاستئصال أو الترحيل، وليس المحق الجماعي لجماعة مستهدفة، هدفاً معلناً أو ضمنياً. وبحكم الحمولة العاطفية للمصطلح والإدانة العرقية الكلية تقريباً للأفعال التي يمثلها، فقد امتد نطاق الأضرار التي تلحقها جماعة إنسانية واحدة بأخرى عبر السنين إلى ما وراء ميدانه الأصلي بكثير. واستناداً إلى ذلك، أصبح مفهوماً موضع خلاف في الجوهر، يُستخدم في صراعات جماعية إثنية متعددة وعنيفة أخرى كتهمة تثار بوجه سلوك الخصم أو نياته في تبرير عدوانية الجماعة.

م

في اللغة الشعبية التي اقترنت في الأصل اقتراناً قوياً بفكرة **المحرقة النووية**، فإن «المحرقة» هذه الأيام تميل إلى أن تكون رديفاً لـ «الإبادة الجماعية» ـ وهي استحداث لغوي آخر من مبتكرات القرن العشرين. ففي عام 1993 لاحظت هيلين فاين أنه بين عامي 1960 و1979 «ربما حصل ما لا يقل عن دزينة من الإبادات الجماعية

ومذابح الإبادة ـ حالات تشمل الأكراد في العراق، والجنوبيين في السودان، والتوتسي في رواندا، والهوتوس في بروندي، والصينيين. . . في إندونيسيا، والهندوس والبنغاليين في شرق باكستان، والآتشي في بارغواي، وشعوباً كثيرة في أوغندا» (Fein, 1993: 6). ومذ كُتِبتْ هذه الكلمات، اتسعت القائمة اتساعاً ملحوظاً؛ وحين كانت هذه الكلمات قيد الكتابة، ما كانت القائمة لتظهر أي علامة على الاقتراب من النهاية. فالإبادة الجماعية، وفق تعريف فرانك تشوك وكيرت جوناسن، «هي صورة من صور قتل أحادي الجانب تنوي فيها دولة أو سلطة مرجعية أخرى أن تدمر جماعة، كما يحدد المرتكبون تلك الجماعة والعضوية فيها» (Chalk and Jonassohn, 1990: 23). ففي الإبادة الجماعية، تتداخل السلطة على الحياة بسلطة التحديد. قبل الإفناء بالجملة لجماعة معينة يأتي تصنيف أعضاء الجماعة، وتحديد عضوية الجماعة بوصفها جريمة كبرى.

وكم من حروب عقائد قويمة تخطى فيها عدد الضحايا عدة مرات عدد ضحايا كثير من الإبادات الجماعية. مع ذلك، فإن ما يميز الإبادة الجماعية حتى عن أكثر الصراعات عنفاً ودموية ليس هو عدد ضحاياها، بل طبيعتها الأحادية. ففي الإبادة الجماعية، يتم تحديد الأهداف المحتملة للعنف من جانب واحد ويُنكَر عليها الحق في الاستجابة. وسلوك الضحايا أو خصائص الأعضاء الفرديين في الجماعة المدانة لا علاقة لها بمصيرهم المقرر سلفاً. والدليل الكافي الوحيد على الجرم الكبير، وعلى الاتهام الذي لا تمييز فيه، هو كونهم قد اتُّهموا. تنقل «المحرقة» قدراً كبيراً من المعنى نفسه. وحين تُستخدَم بدلاً من «الإبادة الجماعية»، وتوحي بالمشابهة مع حالة خاصة من القتل الجماعي للقضاء على اليهود الأوروبيين كنموذج أول، فإنما يراد لها في الأغلب أن تعبّر عن السمة الأحادية والمتعمدة للوحشية البغيضة والكريهة وعمق الإفناء المقصود للصنف المحكوم عليه.

لا يحمل هذا المعنى الحالي «للمحرقة» إلا علاقة معتمة بالمعنى الذي ينقله المصطلح الذي يظهر في الإصحاح الأول من سفر «اللاويين» من الترجمة الإغريقية للعهد القديم الذي اشتقت منه الكلمة. وقد استعيد ذلك المصطلح القديم وطُرِحَ كاستعارة للإفناء النازي لليهود، ربما لنقل عمق الدمار. وكان المصطلح الإغريقي (ο′λο′κυαρστς) ترجمة حرفية لكلمة عبرية تعني «المحرقة الشاملة»، أي وجوب إحراق التقدمات التي تقدم للهيكل حتى تأكلها النار تماماً. غير أن معنى «المحرقة» الذي يشير إليه المصطلح القديم كان مفعماً بالمعنى الديني: إذ كان المقصود منه أن يعبر عن كمال الاستسلام أمام الله وعدم المشروطية في تقوى الإنسان. كان ينبغي اختيار الأشياء التي يُضحى بها من بين أكثر ممتلكات المؤمنين قيمة واعتزازاً: عجول صغيرة منتقاة أو ذكور الحملان أو عينات لا تشوبها شائبة وكاملة الأطراف في تفاصيلها مما يليق تقديمه إجلالاً من الإنسان لله وإهداء للأمر الإلهي. ومن خلال هذا الطريق الآخر للاتساع المجازي، صارت «التضحية» تعني «التخلي عن شيء ما ثمين أو مرغوب من أجل شيء ما يمتلك دعوى أسمى أو أكثر إلحاحاً».

إذا كان هذا ما تعنيه التضحية، فإن المحرقة يمكن أن تكون أي شيء إلا التضحية. فضحايا الإبادة الجماعية ليسوا أناساً يضحى بهم باسم قيمة كبرى. بل موضوع الإبادة الجماعية الذي يصدر عن نموذج **المحرقة النازية** هو، بتعبير جيورجيو أغامبين، «الأضحية الإنسانية» (homo sacer) ـ «الذي ربما قُتِلَ ولم يُضحَّ به». وموت «الأضحية الإنسانية» مفرغ من أي دلالة دينية. وما يُمحق من الوجود هو «الحياة العارية» مجردة من أي قيمة. «في حالة الأضحية الإنسانية يُطرد الشخص خارج نطاق التشريع الإنساني من دون أن يُنقَل إلى عالم الشريعة الإلهية». وهكذا «يكون موضوع إقصاء مزدوج عن الحق الإنساني وعن الحق الإلهي معاً» (Agamben, 1998: 8).

يمكننا القول إن يهود ألمانيا والبلدان الأخرى التي احتلها النازيون (بالإضافة إلى روما وسنتي) قبل أن يجمعوا ويرحَّلوا إلى معسكرات الموت، أو يُطلق عليهم الرصاص، أو يُخنقوا، كان يتم الإعلان عنهم بأنهم «أضحية إنسانية جماعية» ـ أي الصنف الذي تُفرَّغ حياته من كل قيمة إيجابية وليس لقتله أي دلالة أخلاقية ولا يستوجب أي عقاب. كانت حياتهم حياة غير جديرة بأن تعاش (unwertes Leben)، مثل حياة الغجر، والمثليين الجنسيين، أو من يُصنَّفون كمرضى عقلياً أو معوقين. ما تشترك به جميع هذه الأصناف هو عدم تلاؤمها مع النظام الجديد ـ النظام الاجتماعي المصفى من جميع الشوائب غير المرغوبة والأخلاط والنواقص الذي أراد القادة النازيون المتسيدون في ألمانيا أن يبنوه. وقد وفرت نظرة النظام الكامل المعايير التي تعزل الرعايا «المناسبين» عن «غير المناسبين»، ومن تستحق حياتهم أن تحفظ وتصان عن أولئك الذين ربما لا يقدمون خدمة ملحوظة تزيد في قوة النظام الجديد، بل هم يضعفون انسجامه؛ في حين مكنت السلطة المتسيدة (وهي سلطة تمارس على الناس باختزالهم إلى مجرد «أجساد عارية») بناة النظام الجديد من قبول الرعايا في ذلك النظام أو إقصائهم عنه بحسب المشيئة. وادعاء الحق بالضم أو الاستبعاد من عالم الحقوق القانونية والإلزامات الأخلاقية هو جوهر سيادة الدولة الحديثة ـ وكانت «المحرقة» (مثل عمليات التطهير الجماعي من «الغرباء الطبقيين» في روسيا الستالينية) أكثر تجليات تلك الدعوى تطرفاً وجذرية.

لازم القتل بالجملة تاريخ الإنسان بطوله. لكن النوع الخاص من القتل الجماعي الصنفي الذي يُسمى «المحرقة» لا يمكن فهمه خارج إطار المجتمع الحديث. وكانت الجريمة المنظمة، التي تُرتكب على مدار فترة طويلة من الزمن، تقتضي قدراً هائلاً من المصادر وتنظيم الإجراءات المتكرر. ولعلها لا تكون ممكنة من دون الاختراعات الحديثة للتكنولوجيا الصناعية والبيروقراطية، بتقسيمها الوسواسي

م

للعمل، والتراتب الصارم للأمر والانضباط، وتحييد القناعات الشخصية (والأخلاقية أيضاً)، وطموح المديرين في إخضاع الواقع الاجتماعي إلى نموذج نظام مصمم عقلياً ـ وهي ابتكارات حدث أن كانت الأسباب الأولى لنجاحات الحقبة الحديثة المذهلة. وكما لاحظ جون ب. سابيني وماري سلفر:

«تأملوا الأعداد. أبادت الدولة الألمانية ما يقرب من ستة ملايين يهودي. بمعدل مئة كل يوم [كان هذا عدد ضحايا «الليلة البلورية» السيئة السمعة (Kristallnacht)، أي البرنامج الذي نظمه النازيون لليهود الألمان] وكان هذا يتطلب ما يقرب من مئتي سنة. يعتمد عنف الغوغاء على الأساس النفسي المغلوط، على الانفعال العنيف. يمكن التلاعب بالناس ودفعهم إلى العنف، لكن العنف لا يمكن أن يدوم مئتي سنة. وللانفعالات، وأساسها البيولوجي، مساق زمني طبيعي؛ فالشهوة، حتى الشهوة للدم، لابدَّ أن تُتخَم في النهاية. فضلاً عن ذلك، فالمعروف عن الانفعالات أنها متقلبة، ويمكن أن تتحول رأساً على عقب. والغوغاء لا يمكن الاطمئنان إليها، فأحياناً يدفعها التعاطف أي تدفعها معاناة طفولية. واجتثاث «عرق» ما هو في الجوهر قتل للأطفال» (Sabini and Silver, 1980: 229-230).

بعبارة أخرى، لاجتثاث «عرق» من الضروري قمع الانفعالات الإنسانية والتجليات الأخرى للفرادة الإنسانية، وتعريض السلوك الإنساني إلى حكم لا نزاع فيه للعقل الأداتي. وقد جعلت الحداثة من المحرقة أمراً ممكناً. إذ كانت حكماً شمولياً هو الذي غرس هذا الإمكان.

كان من المرجو قبل نصف قرن أن تصدم المعرفةُ المخيفةُ بالمحرقة الإنسانيةَ وتخرجها من سباتها الأخلاقي وتجعل الإبادة الجماعية أمراً مستحيلاً. لكن هذا لم يحدث. فقد أثبت تراث المحرقة أنه يغري بتجربة حلول نهائية تماماً بقدر النفور الذي تحدثه

مثل هذه الحلول. وتبقى مشكلة جعل المجتمع محصناً من إغراء الإبادة الجماعية مفتوحة على مصراعيها.

زغمونت باومان

انظر أيضاً: **الاستعمار، الأصولية، الذاكرة.**

المدينة (City)

تكمن إحدى المصاعب مع **المدينة** في كون المصطلح، وإن كان مستعملاً، فإنه يحاول بالضرورة أن يستوعب أكثر مما يضمه مفهوم واحد. وحين نتحدث عن إحدى المدن بالتحديد مثل لندن، أو باريس أو نيويورك، أو نيودلهي، أو بكين، أو سان باولو، أو سدني، على سبيل المثال، فإن التشابهات بينها تخطر على البال أقل من التمايزات في ترتيبها ومظهرها وتاريخها (وفي عصر السياحة والتسويق هذا) في «صورتها» أو «هويتها». وفي الوقت نفسه، فإن فكرة المدينة تستثير جمهرة من الصور والإيحاءات المتناقضة: المباني والمناظر الرمزية؛ الثروة الظاهرة إلى جوار الفقر المدقع والزحام؛ المدينة الملغزة لروايات الجريمة والأفلام السوداء؛ مدينة الساحات العامة ومحلات المقاهي؛ غفلية تمدد الضواحي ومباني التسوق. إذا وضعنا نصب أعيننا هذا التنوع والتملص، فهل يحق لنا أن نفترض أن المدن، سواء أكانت حقيقية أم خيالية، يمكن أن تنطوي على أي شيء مشترك يبيح استخدام ذلك الاسم المفرد «المدينة»؟

من الناحية الاشتقاقية تستمد «المدينة» (city) أصلها من كلمة (civis) اللاتينية. وحتى هنا كانت الإيحاءات الاجتماعية للمصطلح تسبق الإيحاءات الجغرافية. فقد كان الرومان يطلقون على دول «الغول» المستقلة اسم (civitates)، ثم تمَّ تضييق المصطلح فانحصر بالمدينة الرئيسة التي كانت تستقر فيها الحكومة المدنية والسلطة الأسقفية. وهكذا كانت كلمة (civitates) تشير في المقام الأول إلى

صور التنظيم الاجتماعي، وفي المقام الثاني إلى حامليها من أهل المدينة المواطنين (citizens)، وحينئذ تم الانتقال بالاتساع المجازي إلى موقع المواطنة. وبقي يُطلق على اسم المكان (urbs)، أو في الإنجليزية القديمة (burh) (قصبة)(*). ولم يصبح استخدام «مدينة» للإشارة إلى مستوطنات حضرية ذات نطاق واسع كمعيار حتى وقت متأخر في بواكير القرن التاسع عشر، في الوقت الذي صارت تتكون فيه المدن الصناعية والاستعمارية الجديدة الكبرى.

في هذه الأحوال، صارت المدينة تشير كحد أدنى إلى مستوطنة مبنية في موقع محدد، وإلى صور التنظيم الاجتماعي التي تجري في ذلك المكان، وإلى الأهمية الرمزية لكل من المكان والعملية. ويمسك المؤرخ الحضري لويس ممفورد بنطاق هذا الاستعمال: «المدينة هي مجموعة من الصور المعمارية في المكان ونسيج من

(*) يبدو أن مصطلح (المدينة) في العربية من أصل آرامي، وكان يطلق في العصر الساساني على طيسفون عاصمة الساسانيين اسم (مدينتا) أو (المدينة) التي أصبحت في ما بعد (المدائن)، كما أطلق على يثرب اسم (المدينة). والظاهر أن المقصود به كان ينحصر بالمدينة ذات الأسوار أو الأُطم، كما في حالة يثرب. وبالرغم من ورود الكلمة في **القرآن** الكريم: (وجاء من أقصى المدينة) والحديث النبوي: (أنا مدينة العلم)، وورودها في نقش النمارة، المؤرخ في عام 328م، فيبدو أن العرب لم يستعملوا المصطلح في بواكير العصر الإسلامي، بل استعملوا مصطلحات أخرى، مثل تمصير الأمصار، والكور، والبلدان. ولم ينتشر المصطلح للدلالة على المدن بالمعنى الحديث إلا في بداية العصر العباسي، حين أطلق على بغداد اسم (مدينة السلام). ولهذا يتردد اللغويون العرب في اعتبار الميم أصلية أو مزيدة، وهل اشتقاقها من (مدن) أم من (دان). وفي اللغة: المدينة: الأمة المملوكة. وجاء في **لسان العرب**، ج 13، ص 56: «قال بعض من لا يوثق بعلمه: مدن بالمكان أي أقام به، ولا أدري ما صحته. وإذا نسبت إلى مدينة الرسول، قلت: مدني، وإلى مدينة المنصور، قلت: مديني، وإلى مدائن كسرى: مدائني، للفرق بين النسب لئلا تختلط». وبصرف النظر عن الاشتقاق اللغوي، فإن دلالات الإيحاء بين الاستعمالين العربي والإنجليزي تختلف أيضاً. لأن مصطلح (city) في الإنجليزية يحيل إلى الحضارة والمواطنة، بينما يحيل المصطلح العربي إلى التمدن في مقابل البداوة.

الارتباطات والمشاريع المتفاعلة والمؤسسات التي تشغل هذه البنية الجمعية وتفاعلت معها بمرور الزمن» (Mumford, 1968: 447).

لقد حاول علماء اجتماعيون ومخططون حضريون، بغير طائل، أن يضيقوا هذا التعريف الحصري بالإلحاح على أن المدن يمكن تمييزها عن غير المدن بالإحالة إلى حجم السكان وكثافتهم، أو معدل الفعاليات الاقتصادية ومستواها، أو أنماط النقل والاتصال، أو أساليب الحكومة. وما يدفع إلى هذه المماحكة هو الهم السياسي في تحديد وتشفير الممكنات والمشكلات التي يواجهها الناس الذين يعيشون معاً في المدن، أما باقي الأصول الاشتقاقية للسياسة فيكمن في كلمة (polis)، التي تعني المدينة في اليونانية.

والمدن مهمة سياسياً، أولاً، لأنها مراكز السلطة الاقتصادية. وقد كانت دائماً تتصرف وكأنها قوى جاذبة للناس والمعلومات والسلع ورأس المال، وهكذا تشكل أطراً للتجارة والسفر ـ ومن ثم سبباً من أسباب كون الناس الحضريين يتنقلون دائماً ويهاجرون إلى حد ما، كما إنهم يختلفون في مهنهم ولغاتهم. وأفضى التسارع والنطاق العالمي المتزايد لتدفق السلع والناس خلال القرون المتأخرة ـ الرأسمالية، الاستعمار، الإمبريالية ـ في البداية إلى تأسيس حفنة من **المدن الحواضر** التي تتميز من حيث حجمها، وسلطتها الاقتصادية، وتأثيرها الجيو ـ سياسي، وفي الوقت الحاضر، في ظل ظروف العولمة والاتصال الفوري، إلى شبكة مهيمنة من **المدن العالمية**. ومن هنا يأتي ادعاء مانويل كاستلز الخلافي بأن المدينة تكونت من مكان إلى «فضاء من التدفقات» (Castells, 1989).

والمدن مهمة سياسياً، ثانياً، لأن المدينة ـ في الأقل منذ القرن التاسع عشر ـ أصبحت دلالة على مشكلة كيفية السيطرة على السكان. وقد أفرز هذا الخطاب الجديد استعارات جديدة ـ تكون فيها المدينة جسداً مريضاً أو آلة فاعلة ـ وكذلك أرشيفاً للمسوح والإحصائيات

التي تؤرخ للصحة والكتابة والجريمة وإنتاجية السكان الحضريين. وشكلت هذه بدورها تقنيات جديدة للهندسة الاجتماعية، ومع القفزة المعمارية ظهر تخطيط المدن عند باتريك غيدنز، وتصميمات أبينزر هاورد **للمدينة الحديقة** والنظرة الحديثة عند كوربوسيه عن المدن المتألقة (ville radieuse). (وأفضى غرور هذه الفكرة القائلة إن المعمار يمكنه أن يبني حلاً لمشكلات المدن والمجتمع إلى ردة فعل ضد الحركة الحديثة).

والإيحاء السياسي الثالث للمدن هو أنها، من خلال تقطعها المكاني، تجعل التقسيمات الاجتماعية ملموسة عياناً: إذ يضفي معمارها صورة مادية وتعبيراً رمزياً معاً على الوقائع السياسية. ففي **المدن العواصم** على الخصوص يؤدي الجزء المركزي منها وظيفة مقر للسلطة العلمانية والدينية، ولكنه يكشف أيضاً أن السلطة تتجلى من خلال المقاييس الفخمة ومسرحية أبنيتها العامة: القصور، والبرلمانات، والكاتدرائيات، والهياكل الأكثر دنيوية مثل مراكز البورصة، والمتاحف، والمسارح. ومنذ القرن التاسع عشر، صارت **المدن العواصم** تنحو في العادة إلى الانقسام إلى مناطق عمل مركزية ومناطق صناعية، ومواضع الإقامة المدنية ذات الطراز الحديث والغيتوات في المدن الداخلية أو المحيطية، ومناطق التسوق والتسلية، وباستمرار الضواحي التي أتاحتها أشكال النقل والاتصال الجديدة.

وهكذا فإن المدينة هي فكرة سياسية، وهي كذلك ظاهرة سياسية. ويمكننا من المعمار وأيضاً من تواريخ المدن أن نكشف عن إدارة الموارد والسكان؛ وتوزيع الثروة والسلطة وفرص المعيشة، وصراع المصالح والرغبات.

غير أن فكرة المدينة متاخمة للفلسفة أيضاً. وفي كتاب **صور الحكومة** (1540 ـ 1) يرجع السير توماس إليوت (وكان أحد أعضاء

حلقة توماس مور) إلى المثال الإغريقي عن المدينة (polis): «حين يعرف أرسطو المدينة، فإنه لا يسميها مكاناً عامراً بالبيوت، أو تحيط به الأسوار، بل يقول إنها شراكة كافية للعيش، أو هي الدستور الذي سُنَّ بهدف الرقيّ بالحياة». لا يعني الحديث عن المدينة الحديث فقط عن المكان الذي نعيش فيه (مكاناً عامراً بالبيوت، أو تحيط به الأسوار)، أو حتى فقط عن سياسة الكيفية التي نعيش بها (شراكة كافية للعيش). بل تتضمن الفكرة دائماً التفكير بالكيفية التي نريد أن نعيش بها، بالحياة الصالحة (هدف الرقي بالحياة).

يتضح هذا التطلع الفلسفي في اللغة التي نستخدمها لوصف المهارات أو الفضائل التي يحتاجها المواطنون إذا أرادوا أن يعيشوا بحميمية مع الغرباء. وواضح أن «التمدن» (civility): المشتق من (civis) هو إحدى هذه المهارات بالإضافة إلى الحضارة (civilization). والأكثر غموضاً هو مصطلح «العمرانية» (urbanity) المشتق من كلمة (urbs) اللاتينية، بإيمائه المزدوج إلى الطبيعة الجمعية **لحياة المدينة** وإلى أسلوب تبغدد أهل المدن. بل إن الحذق يستمد أصله من كلمة (astutes) اللاتينية التي تعني «أهل الصنائع»، الذين يستخدمون مهاراتهم في كسب أرزاقهم بما يميزهم عن المواطنين (polites) الذين يتمتعون بحقوقهم علناً وأمام الملأ.

تمَّ إبراز الإيحاءات الفلسفية للمدينة في القرن الخامس حين تخيل القديس أوغسطين **مدينة الله** في مقابلة مقصودة مع المدن الأرضية، وهكذا أقام مقابلة ثقافية باقية بين ما هو مثالي وما هو فعلي. ومراراً وتكراراً عبر العصور، في الروايات والرسوم وكذلك في النصوص الفلسفية، غالباً ما يعارض مقياس المدن الكبيرة وفسادها وعدم مشروعيتها **بالمدينة السماوية** أو بعض نظائرها العلمانية. في القرن السابع عشر، يكتب بونيان في **رحلة الحاج**: «والآن يكمن الطريق إلى المدينة السماوية من خلال دار الغرور



هذه، حيث يتم طيّ سوق الفسوق فيها». وفي القرن الثامن عشر، حين اشتهرت المقابلة بين اليوتوبيا الريفية والمدينة الفاسدة وانتشرت، تشكّى روسو أن غفلية المدينة الكبيرة «لا تنجب إلا الوحوش ولا توحي إلا بالجرائم». وفي بواكير القرن التاسع عشر، حين كانت الرواية التعليمية تروي أخبار أبطال شباب وأحياناً بطلات شابات يبلغون النضج بمناقشة الفرص الأخلاقية والأحابيل التي تنصبها المدينة الكبيرة، كان كتاب مثل فريدريك شيلر، ويوهان غوتلب فشته، وفريدريك هولدرلن، يحاولون أن يزاوجوا المبادئ الكلية للمدينة الإغريقية بالخصوصية الثقافية للمدن الألمانية في القرون الوسطى لكي يتخيلوا الجماعة الأخلاقية بوصفها مدينة محصنة. وفي نهاية القرن، وبلغة علم الاجتماع الأكثر تجريداً، عارض فرديناند تونيس الروح الجماعية الأصيلة لدى **الجماعة** (Gemeinschaft) بالتضامن الآلي في **المجتمع** (Gesellschaft) ـ وهي مقابلة تعاود الظهور في السبعينيات في مشاعر رايموند وليامز المختلطة عن إمكانية الجماعة في الريف وبالذات في المدينة (Williams. R., 1973).

وكما توضح هذه الاستخدامات، لا توجد خطوط فصل جلية بين واقعية المدن المادية وتمثيلها الثقافي. تفعِّل المدن وتنقل الثقافة في نسيجها الخاص. وهي تشكل خلفية معمارية للتفاعلات العامة والحيوات الخاصة. لكن المدينة توجد أيضاً في الروايات التي نقرأها، والصور التي نتطلع إليها، والأفلام التي نشاهدها. وبالنتيجة، انبثق نمط حديث متميز من التجربة في المدينة المتخيلة ـ الواقعية للقرنين التاسع عشر والعشرين. فالمدينة، كما لاحظ روبرت بارك، زعيم مدرسة شيكاغو لعلم الاجتماع الحضري، في عام (Park, 1915 (1967: 1 هي «حالة ذهنية». وهذه هي المدينة التي استكشفها باحثون من طراز جورج سيمل ((Simmel, 1997 [1903])، وفالتر بنيامين (Benjamin, 1999)، وهنري لوفيفر ((Lefebvre, 1991))، وميشال دو

سيرتو (De Certeau, 1984)، وكذلك منظرون وفنانون استوحوا المفهوم السياقي في علم نفس الجغرافيا. وقد تساءلوا جميعاً، كلٌ بطريقته، كيف تبلورت القوى الاجتماعية في نسيج المدينة ومؤسساتها ومناوشاتها؟ وكيف ترجمت تلك الواقعية الخارجية حينئذ إلى داخلية التجربة الحديثة؟ ويوحي تاريخ الكلمة أن المدينة إذا وجدت في مكان، فلا توجد إلا في منطقة بين المنطقتين.

جيمس دونالد

انظر أيضاً: **الحضارة، الريف، الفضاء، المكان.**

المساواة (Equality)

تبرز **المساواة** في الأخلاق والسياسة عند اليونان والرومان والمسيحية الأولى، وتكتسب الرواج في الاستعمال الإنجليزي منذ القرن الخامس عشر، وتصبح «فكرة إصلاحية» رئيسة (Rees, 1971: 11) في ثورات القرنين السابع عشر والثامن عشر. في التقاليد الغربية، يمكن العثور على الصياغات الكلاسيكية لها في الاعتقاد المسيحي (ولاسيما لدى بعض الهرطقات) في أفكار **الإنصاف** (Equity) أو القانون الطبيعي، وفي التصريحات بحقوق الإنسان في الأزمنة التي يطغى عليها التفاؤل بخصوص الاحتمالات الاجتماعية. وفي القرنين التاسع عشر والعشرين، أصبحت المساواة نقطة خلاف جوهرية، سياسياً وفلسفياً، ومازالت كذلك حتى اليوم. وتثير الكلمة معاني عاطفية وأخلاقية. وفي حين تُؤوِّل **نزعة المساواة** (Egalitarianism) أحياناً تأويلاً استهجانياً كبنية من الشعور الذي يوجّه غضب الاضطهاد أو التمييز، وقد يلطّف أيضاً مشاعر الذنب عند أولي الحظوة، فإنه يعرض المبادئ وبنية السلطة والمصادر والفرص إلى التمحيص الأخلاقي، ويتساءل إلى أي مدى تخرق التضامن الإنساني واحترام الأشخاص. تعتمد المساواة، على حد تعبير ر. هـ. تاوني، على



«إنسانية مشتركة» بوصفها «نوعية تستحق الرعاية» (Tawney, 1964: 16).

لقد جاءت أكثر دعاوى المساواة حدة من جماعات مستبعدة اجتماعياً، كثيراً ما تخيلت نظاماً اجتماعياً بديلاً، لتقاسم الملكية المشتركة، مثلاً. واستجابة لها، خلقت الإجراءات المسيطرة إطاراً مؤسساتياً ومطرداً تم من خلاله تحديد معاني المساواة الأكمل من حيث علاقتها بالمثل الاجتماعية الأخرى. وقيل إن متابعة **المساواة الاجتماعية** من شأنها أن تهدد الحرية الفردية أو تدمر التراتبات المشروعة. فقد تخلط الاختلافات «**الطبيعية**» **أو** «الضرورية» أو «الاعتيادية»، كالأدوار المختلفة للرجال والنساء بالولادة.

في السياسة الليبرالية، قد تنحصر المساواة بالتدابير السياسية والقانونية: على سبيل المثال، **المساواة أمام القانون، أو** «**شخص** واحد، صوت واحد». وهذا ما يستبعد الدعاوى **بمساواة الشرط، في** امتلاك الأراضي أو المصادر الاقتصادية الأخرى، مثلاً، التي تُقرَن تاريخياً بحركات الفلاحين والطبقة العاملة. وعلى النحو نفسه، تم تضييق المساواة وحصرها **بمساواة الفرص**، التي هي من الناحية التاريخية دعوى بورجوازية ضد الاستئثار الأرستقراطي، الذي يقبل أن يُبسط في الظاهر على الجميع. وآثر الديمقراطيون الاجتماعيون والليبراليون الاجتماعيون في القرن العشرين، بالإضافة إلى ذلك، مقاييس محددة للتساوي الاجتماعي: توحيد الضرائب على الثروة الموروثة، وضرائب الدخل المتصاعدة، وتوفير الدولة المؤن للفقراء، وكبار السن، والعاطلين، والتعليم العام الكلي غير الانتقائي. ورأوا أن الحقوق الاجتماعية، بما فيها الحرية من الفقر، هي شروط المشاركة السياسية الديمقراطية (Marshall, T. H., 1977). وفي النظرية والممارسة «الثورية» أو الشيوعية، تعني المساواة دولة اللاطبقية، مع تغييرات أساسية في التنظيم الاقتصادي والعلاقات

الاجتماعية. وقد ثبت، حتى الآن، أن تحقيق هذه الدولة ليس بالأمر السهل، من دون خلق تفاوتات جديدة.

في أواخر القرن العشرين وبواكير القرن الحادي والعشرين، حلت مصطلحات مثل **الفرص المتساوية** و«الاندماج الاجتماعي» محل «المساواة» في الخطاب السياسي. وتستعمل الاتجاهات الأكثر تحرراً في الليبرالية الجديدة الحريات القانونية بدل المنصف، كما هو الحال مثلاً بين الجماعات التي يحددها التوجه الجنسي، لكنها أيضاً تولي الأفضلية للحرية الفردية، وتثق في الأسواق والمؤسسات الرأسمالية في نشر الثروة والرفاهية (Hayek, 1976). وحين توافقت سياسة يسار الوسط مع هذه المبادئ الفردوية، تخلى عن اهتمامه بمساواة الشرط. ولم يعد التدخل يركز على الثروة أو السلطة أو الأفضلية، بل على الإقصاء الاجتماعي للمحرومين. تريد الحكومات أن تشدَّ من عضد الجماعات المكونة «لمساعدة نفسها»، في الأغلب كأفراد وأحياناً كثيرة من خلال سياسات تنظيمية قوية - فتشجع الدخول في أعمال ذات أجور منخفضة، مثلاً، وتحث على الابتكار الذاتي المستمر، والتعليم طوال الحياة (Rose, N., 1999). والتفاوتات، التي تختلط في الأغلب بتنوع فرص التوفير، هي مكافأة «للموهبة» و«العمل الشاق»، تماماً كما إن الظلم هو من حيث التعريف «موهبة بلا كابح» (Commission on Social Justice, 1994: 1). وكما ترى الانتقادات الموجهة إلى حكم الكفاءات، فإن هذه الصورة من المساواة تسوِّغ التفاوتات من النوع المتخندق بالذات (Young, M., 1961).

وفي حين شهدت العقود من العشرينيات إلى الخمسينيات إيلاء الأولوية إلى **سياسات المساواة الطبقية**، فقد شهدت أواخر القرن العشرين تأكيداً متزايداً على علاقات اجتماعية أخرى، لاسيما علاقات الجنوسة والجنسية والعرق والإثنية والإعاقة. وأبرزت بواعث

حركية جديدة للتحدي والاندماج أسباباً أخرى للتفاوت فأنتجت معاني ومصطلحات مستحدثة.

أولاً، سلطت الحركات الاجتماعية الانتباه إلى **التفاوتات الذاتية**، لاسيما في قضايا التعريف ونتائج التعريف أو سوء التمثيل على كل من الجماعات التابعة والمهيمنة. وبمتابعة التحليل، لاسيما للشعور الأسود من لدن المثقفين المناهضين للعرقية والمناهضين للاستعمار (Du Bois, 1989; Fanon, 1986)، استكشفت دراسات كثيرة المظاهر النفسية والانفعالية **لعلاقات السلطة** ولمختلف استراتيجيات التساوي (Benjamin, J., 1990; Bhabha, 1994). ووفقاً لهذه النظرة، فإن تغيرات الشعور تنطوي على عمليات ثقافية ونفسية معقدة تتكامل مع التغير الاقتصادي والسياسي.

ثانياً، أُعيد إحياء الحجج الأقدم عن **المساواة والاختلاف**، وأُعيدت صياغتها. مثلاً، هل ينبغي للنساء أن يسعين ليصرن مساويات للرجال أو هل يعني هذا أنهنَّ فقط سيشبهنهم في نظام اجتماعي يهيمن عليه «الذكور» سلفاً؟ هل ينبغي أن تغير النسويات المجتمع وفق الحاجات المحددة والمميزة (لجميع؟) النساء؟ أو هل ستعني المساواة الاعتراف بالتنوع وتخريب الاختلاف في الجنس؟ تعقدت هذه التوترات بين الاستراتيجيات الإدماجية والانفصالية والتفكيكية بفعل إحياء التسويغات المحافظة (الجديدة) للتفاوت، بما فيها محاولة إعادة تطبيع الاختلافات الرئيسة، لاسيما الاختلافات في «القدرة» والعرق والجنوسة والجنسية.

م تتمثل إحدى نقاط الصراع في سياسة **المساواة والوصول**، حيث تقاس بنسب السود أو الأقلية العرقية أو المرشحات من النساء في الدخول إلى المؤسسات التعليمية أو الوظائف المعينة (لاسيما المهنية). ويعني **الوصول المتساوي** كمظهر من مظاهر **الفرص المتساوية**، إصلاح القبول أو إجراءات التعيين، لجعلها «حيادية»

ثقافياً، أو إطلاق «وعد» للجماعات الممثلة تمثيلاً مخفضاً. وأفضى هذا إلى تهم التمييز ضد ذوي الحظوة المفضلين، لكنه يجازف أيضاً بتضييق تعريف المساواة إلى مجرد مكافأة مناسبة «للموهبة».

انتابت الحيرة النسويات على الخصوص بسبب التناقضات بين المساواة والاختلاف. ترى بعضهن أن المساواة تعني الاعتراف بالاختلافات، ولكنها تجعلها «بلا ثمن»: أي الإقرار بدور المرأة في الإنجاب والحمل، مثلاً، ولكن بتكييفه في إطار ممارسات البطالة (Littleton, 1997). وتفكك أخريات المقابلة الجلية بين المساواة والاختلاف لتدعو إلى التكافؤ (equivalence). وينطوي التكافؤ على «لا مبالاة متعمدة بالاختلافات الخاصة»، ولكن أيضاً الإقرار بالاختلافات المهمة والثمينة (Scott, J., 1997; Walzer, 1983). وقد يتوفر المثال على ذلك بقيمة الحمل، والعمل البيتي، و«الرعاية» ومكافأته وفق ذلك. وولّدت النقاشات حول «الإعاقة» تأليفات مماثلة للمبادئ واستخدامات «التكافؤ». ويتوفر المثال على ذلك في تحديد نطاق واسع من الاحتياجات الخاصة المختلفة بين الطلاب في المدارس السائدة.

وبينما يمكن أن تحدث مثل هذه الصراعات في المجتمعات الأغنى، فإن تعارضات ضخمة في الصحة والثروة على نطاق العالم تؤكد الصلة المستمرة لمبادئ المساواة بالمعنى الأكمل. ويضيف الصراع المعاصر تهمة أخرى **لعاطفة المساواة** حين يعد الميتات الإنسانية ويقيم الحيوات البشرية استناداً إلى أوراق الجنسية أو العرق أو المعتقد أو «البراءة».

ريتشارد جونسن

انظر أيضاً: **الإعاقة، البديل، الجنوسة، الحركات، الحرية، الطبقة، العدالة، العرق، الليبرالية، المواطنة، النخبة.**

المستهتر والسحاقية (Gay and Lesbian)

يعود تاريخ الاستعمال الواسع **للمستهتر والسحاقية** كإشارة إلى المثلية الجنسية لدى الذكور والإناث إلى أواخر الستينيات وبواكير السبعينيات، وقد اقترن بظهور حركة **تحرير المستهترين**. وبدءاً من عام 1969 في الولايات المتحدة، ومع انتشاره السريع في أغلب البلدان الغربية، كانت سمته المحددة هي رفض وصمة العار والتعصب التي اقترنت بالجنسية المثلية، ورغبة جديدة من جانب الناس المثليين جنسياً في تأكيد هوياتهم الجنسية علناً (الخروج إلى العلن). وقد تبنت الحركة الجديدة عن وعي الوصف الذاتي للمستهتر كرفض لكل من المقولة العيادية والمقولة العلاجية عن الجنسي المثلي، وجمهرة المصطلحات الازدرائية، وبخاصة كلمة «اللواطي» التي كانت تستخدم تقليدياً لتسمية الجنسية المثلية واسترذالها. وكان الربط اللاحق بين المستهتر والسحاقية علامة قوية على أنه حين ارتبطت تواريخ المثلية الجنسية الذكرية والأنثوية بعدوانية ذات طابع مؤسساتي مشتركة، فإن السحاقيات والمستهترين لم يكونوا الشيء نفسه (Weeks, 1977).

ولا يمكن النظر إلى هذا الاهتمام باللغة إلا باعتباره آخر مرحلة في محاولة التعبير بكلمات مقبولة عن تجربة إيروسية الجنس المثيل، الأمر الذي كان لمدة طويلة خطيئة كبرى يستقبح المسيحيون ذكرها باسم. كان مصطلح «الجنسية المثلية» نفسه قد ابتُكر في ستينيات القرن التاسع عشر من قبل الكاتب الهنغاري كارولي ماريا بنكرت، وكان محاولة للانقطاع عن اللعن التقليدي لمصطلح «السدوميين» (أو المأبونين). وابتكار الكلمة، بالإضافة إلى استعمالات أخرى مماثلة، مثل «المنحرف» و«الوعائي» و«صاحب الجنس الثالث»، يمكن النظر إليه باعتباره علامة عامة على مفصلة هوية متميزة تنتظم حول الرغبة في الجنس المثيل. والمثير أن المصطلح يسبق تاريخياً «المثلية

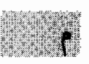
الجنسية» (التي كانت تعني في الأصل ما نسميه اليوم بالجنسية الثنائية)، ويمكن النظر إلى ظهور هذه المصطلحات كجزء من إعادة بناء المقولات الجنسية والهويات التي أفضت إلى إقامة تمييز حاد بين الجنسية المغايرة (المعيار) والجنسية المثلية (الآخر الجنسي). ورغم أن مصطلحات مثل «الجنسية المثلية» تطورت في الأصل كتأكيدات على سلامة الرغبات في الجنس المثيل (وكان كتاب رواد مثل بنكرت، وأولريتش، وماغنوس هيرشفيلد من أصحاب الحملات لها بقدر ما كانوا منظرين وعلماء)، فإن اللغة الجديدة لم تحظ بالرواج في القرن العشرين إلا من خلال الجيل الأول من علماء الجنس. أصبحت الجنسية المثلية مصطلحاً عيادياً إلى حد بعيد، وأصبح «الجنسي المثلي» حامل تنظيم متميز للرغبة. ورغم أن دلالته لا تقتصر على الرجال حصراً، فقد كانت الحالة عموماً طوال بواكير القرن العشرين أن أكثر دراسات الجنسية المثلية ركزت عموماً على صورها الذكرية، وأُدرِجت الجنسية المثلية الأنثوية في ضمنها على نطاق واسع.

إن «للمستهتر» و«السحاقية» كمصطلحين أصولهما الأقدم من «الجنسية المثلية»، وإن كانت معانيهما قد تغيرت بمكر. اكتسبت لفظة «المستهتر» اقتراناتها بالتحلل الأخلاقي في القرن الثامن عشر، وكانت البغايا توصف من العامة بأنهن **نساء مستهترات** في القرن التاسع عشر. ومن خلال هذا الارتباط يبدو أن لفظة «المستهتر» كان لابدّ في الأصل أن تقترن بالجنسية المثلية الذكرية، في الأغلب لأن محيط الاتصالات الجنسية بين الرجال والنساء قد تداخل، وبالتأكيد ما كان يجري أي تمييز يذكر من وجهة نظر القانون الجنائي بين البغاء الأنثوي والجنسية المثلية الذكرية. ويبدو أنه اكتسب معنى معاصراً يمكن فرزه في الولايات المتحدة في أواخر العشرينيات (Katz, 2001: 158). وفي الستينيات، صار يستعمل على نطاق واسع عند الإشارات، مثلاً، إلى **حانات المستهترين**.

يمكن إرجاع كلمة «السحاقية» (Lesbian) إلى بواكير القرن السابع عشر، وهي تشير إلى سكان جزيرة ليسبوس (Lesbos)، موطن الشاعرة سافو التي كانت قصائدها تتغنى بالحب بين النساء. وكانت «السافوية» في أواخر القرن التاسع عشر تستخدم لوصف العلاقات الجنسية «غير الطبيعية» بين النساء، فأصبحت «النزعة السحاقية» نعتاً مقبولاً على العموم في الخطاب الأدبي والجنسي لعلاقات الجنس المثيل بين النساء. وفي الثلاثينيات استخدمت كلمة «السحاقية» على نطاق عام كاسم؛ على سبيل المثال، صار يمكن الآن وصف «المرأة المسترجلة» بأنها سحاقية(*).

يعكس تطور هذه المصطلحات انبثاق هويات جنسية وأنماط حياة متميزة. وقد حصر هذه الأنماط وحّد منها التعصب الواسع الانتشار والتجريم (للجنسية المثلية الذكرية)، والإقصاء ذو الطابع المؤسساتي، والظروف التي ساءت إلى حد كبير في الخمسينيات وبواكير الستينيات. وهكذا يمكن النظر إلى انبثاق تحرير المستهترين بوصفه مطلباً جمعياً بالمساواة الكاملة. غير أن قوة هذه الحركة كانت تدفع باتجاه تحولات أخرى في المعنى. ففي حين كان مصطلحا «المستهتر»، وبدرجة أقل، «السحاقية» يستخدمان على العموم

(*) من الجدير بالذكر أن الجذر اللغوي للسحاق في العربية يختلف اختلافاً كاملاً عن نظائره الأوروبية. فهو يعود إلى أزمنة سحيقة في القدم، ربما من الساميات الأولى، وورد في العبرانية بصيغة (صحيق)، وفضلاً عن السحاق والمساحقة، فقد ورد في العربية بصيغة (ضحك) بمعنى الحيض، كما في: (وضحك الأرانب فوق النقا). انظر **لسان العرب**، ج 8، ص 26، مادة (ضحك). وفي ما يتعلق بتعريب (gay) بالمستهتر، فقد جرت العادة أن يعربها المترجمون بالجذل أو المرح، ولكن لا يبدو أن هذا المعنى هو المعنى المناسب. فالمستهتر، برغم الدلالة السلبية المصاحبة لها مؤخراً بمعنى الدائب على انتهاك الأعراف، ظلت تحتفظ حتى نهاية القرن التاسع عشر في الأدب العربي بدلالة إيجابية بمعنى المولع بالشيء والمغرى به. وكان من الجائز أن يصف المرء نفسه، حتى لو كان عالماً دينياً، بأنه مستهتر، كما قال الحبوبي: (فأنا مغرى بها مستهتر). انظر: **ديوان الحبوبي**، ج 1، ص 189.



للإشارة إلى الجنسية المثلية في أواخر القرن العشرين، داخل **جماعات السحاقيات والمستهترين** نفسها، انبثقت تحديات جديدة. كان الهدف المعلن من تحرير المستهترين إنهاء التمييز بين الجنسية المثلية والجنسية المغايرة. غير أن الأثر المباشر للحركة الجديدة كان تعميق التمييز بين عالم السحاقيات والمستهترين ومؤسسة الجنسية المغايرة. وقد بدا لبعضهم أن مصطلح المستهترين والسحاقيات يدل على هوية من النمط الإثني تقريباً (Epstein, 1998). ومن ناحية أخرى، أراد عدد من **النسويات السحاقيات** أن يميزن النزعة السحاقية عن جنسية المستهترين الذكرية. على سبيل المثال، عقدت ريتش (Rich, 1993) تمييزاً بين **الوجود السحاقي والمتجه السحاقي**، حيث يدل الثاني على الوحدة بين النساء في رفض الهيمنة الذكرية. وعارضت هذا أخريات بقوة ممن شعرن أن **الهوية السحاقية** نزعت عنها الصفة الجنسية. وحصل تحدٍّ جذري آخر لهيمنة هويات المستهترين والسحاقيات، فحين تطورت في الثمانينيات، جاء جيل أكثر شباباً من النشطاء ممن تحدوا ما رأوا فيه ميولاً اندماجية من سابقيهم، فبعثوا مصطلح «اللواطي» للإشارة إلى نيتهم التجاوزية (Warner, 1993).

أنشأت حركية اللواط نفسها ضد «الاستوائية المغايرة»، وتحدت المقولات الصارمة التي أفرزها المصطلحان «السحاقية» و«المستهتر». وكان عالم اللواطيين يضم الجنسيين الثنائيين، والجنسيين الشموليين، والناس المتحولين جنسياً، والمأبونين، وكل من قاوم النظام الجنسي. ولكن رغم انفجار اللواط، فإن هناك علامات قليلة في بواكير القرن الحادي والعشرين أن كلمتي «مستهتر» و«سحاقية» بدأتا تفقدان استعمالهما اليومي. بالعكس، يبدو أنهما في طريقهما إلى أن يصيرا دوال عالمية على فعالية الجنس المثيل - وإن اتخذا معاني مختلفة في سياقات ثقافية مختلفة (Altman, 2001).



جيفري ويكس

انظر أيضاً: **الجنسية، الرغبة، اللواط.**

المشاركة (Participation)

تستمد **المشاركة** أصلها من الكلمة اللاتينية (participatus) بمعنى «يُشرِك». ورغم أن مسحة الإكراه أو القسر لم تعد توجد في الاستعمالات الحالية للكلمات: **يشارك**، أو **المشارك**، أو «**المشاركة**»، فإن مسحة الفعل أو الطلب مازالت متضمنة في المعاني الحالية. وتردد كثير من الاستعمالات المعاصرة صدى المعنى المسيحي البروتستنانتي المبكر ومعنى القرون الوسطى «للمشارك»، الذي كان يصف العلاقة القائمة على الجوهر (أي الاشتراك بوصفه شرطاً للتطابق في الجوهر) بين الله والأشخاص. في هذا الاستعمال، كانت المشاركة تعني تجلي علاقة التطابق هذه، مثلاً، من خلال سرّ القربان المقدس. والمهم أن هذا المعنى المبكر «للمشاركة» كان يتطلب أيضاً الانخراط الفعال في صحبة المؤمنين ذوي العقول المشابهة، الذين يعبر أحدهم عن نظرة الله وقصده. وكانت التجارب الديمقراطية التي استوحاها التنوير نسخة علمانية من هذا المعنى في تفعيل إرادة أكبر من الفرد (الديمقراطية، حقوق الإنسان، الثورة) والاشتراك في هذا الواجب (المواطنة، إقامة تحالف، سياسات الهوية) مع آخرين.

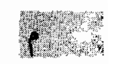
في الاستعمال المعاصر، تعني المشاركة ببساطة الاعتراف والتصرف في تفاعل المرء مع مجتمع أكبر أو شبكة من المثُل الفلسفية. قد يحسّ الناس الذين يصوِّتون في انتخابات أنهم يشاركون في عمليات ديمقراطية، حتى لو لم ينخرطوا في منظمات سياسية. ورغم أنهم قد يبدون أقرباء بعيدين عن النقاشات بين المواطنين في المنتديات القديمة، فإن وسائل الإعلام الجديدة ـ في البرق والمذياع

م

والتلفاز، وفي الوقت الحاضر، الإنترنت ـ مابرحت تمكن الأفراد من اختبار أنفسهم «يتشاركون» في مجتمع.

بمعنى أوسع، تُفهَم المشاركة بوصفها أفعالاً إيجابية يؤديها الأفراد نحو مجتمعهم (Janoski, 1998). وحتى من دون تفاعل وجهاً لوجه، يبذل كثير من الأفراد جهودهم لتقليص استعمال المواقد الحجرية، أو المزابل، أو الانخراط في أفعال اعتباطية تدل على اللطف كوسيلة للمشاركة في الحياة المدنية. ويستطيع الأفراد الذين لا ينتمون إلى منظمات مدنية رسمية أن يشاركوا في مثال على المواطنة الصالحة يعكس علاقة «جوهرية» مع الآخرين؛ ويرون أن محاولاتهم «القيام بالشيء الصحيح» تجلب النفع للآخرين، وتعزز أواصر التضامن مع صحبة المواطنين. يهيىء هذا المعنى المعمم للمشاركة الأفراد للتصرف نيابة عن الكل. وتعتمد الدولة على هذا المعنى للمشاركة حين تسن التجنيد العسكري، وتدعو المواطنين إلى القبول بزيادات الضرائب أو التقشف في السلع، أو تعتمد المعاهدات أو السياسات الداخلية التي تحد من حرية الفرد لصالح الأمن القومي. وتستفيد جماعات العمل السياسي من هذا المعنى المنتشر للمشاركة حين تتحدى الأفكار القياسية للمواطنين؛ على سبيل المثال، حين تُنشَد الحقوق لجماعات غير معترف بها سابقاً (المستهترين والعجزة وكبار السن)، أو حين يستخدم عدم الخضوع المدني سعياً وراء «صالح أسمى» من اختراق القانون (Tilly, 1995).

تعتمد الأنظمة الديمقراطية على هذه الأفكار الاعتيادية والخصوصية للمشاركة وتوسعها (Held, 1996). يصور مفهوم التحالف الحديث، المستمد من الأنظمة الديمقراطية البرلمانية، المشاركين باعتبارهم يشتركون في التجارب الاقتصادية والسياسية ومن ثم باعتبارهم يمتلكون أهدافاً مشتركة. وكان الهدف من المشاركة في النظام البرلماني توحيد الجماعات الأصغر بغية خلق جماعات أكبر



لتوجيه العمليات السياسية والاقتصادية الرسمية. وحين تم تضمين الديمقراطيات، فقد تغيرت فكرة التحالف، ومن ثم فكرة المشاركة أيضاً لكي تتضمن تجربة تاريخية واجتماعية مشتركة (Laclau and Mouffe, 1985). وأتاح هذا الأساس المتسع للتشارك في تحالف، في السياق الأنجلو - أوروبي، وبالذات في الولايات المتحدة بسبب اعتمادها على نظام الحزبين، للجماعات شبه الحزبية أن تصمد وتؤكد برنامج جماعة معينة. على سبيل المثال، أقام «تحالف قوس قزح»، الذي كان يهدف إلى إجراء تغيير في القاعدة والفوز في انتخابات العمد والتشريع والرئاسة، المشاركة على أساس تقدير التشابهات بين الجماعات المضطهدة، بشعارات مثل: «لن يتحرر أحد منا، حتى نتحرر كلنا».

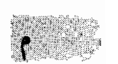
وغالباً ما كان يُنظر إلى هذا الأساس الجديد للمشاركة من خلال الاضطهاد المشترك باعتباره يتعارض مع طرق الفهم الأكثر تقليدية، القائمة على الأمة، للخصائص المشتركة. وقد بدت الصورة الجديدة لبناء التحالفات، لاسيما في أميركا الشمالية، للمحافظين باعتبارها ضد القومية. وفي الولايات المتحدة، غالباً ما اتُّهم من شاركوا في حركة الحقوق المدنية بكونهم ضد أميركا. وحاولت حركات الأميركيين - الأفارقة وحركات النساء والحركات الاجتماعية، لاحقاً، أن تزيد من مشاركتها في العملية السياسية بتغيير معنى المواطنة لكي تتضمن إبداء الاحترام للاختلافات الثقافية وغيرها. وجاءت ردة الفعل المحافظة على الحركات الاجتماعية الجديدة كحركة مضادة إلى حد ما حاولت أن ترجح الشعور «بالتشارك» في أميركا على الشعور «بالتشارك» في حركة من أجل التغيير الاجتماعي.



لا تقتصر حاجة المشاركة على الإشارة إلى الفعل والخصائص السياسية المشتركة وحسب. فالمشاركة، في الحقيقة، صارت تعني

الانخراط أو الالتزام في فعاليات أي منظمة أو جماعة اجتماعية. ففي الأقل بدءاً من الثورة الصناعية، واستمراراً في القرن العشرين، تُفهم الإمبريالية الاستهلاكية بوصفها موقع مشاركة. إذ يبثُّ كلٌّ من الصور الإعلانية وعروض الأساليب الفردية العامة معنى عميقاً بالاشتراك في عالم من تبادل السلع. والحقيقة أن من يفتقرون إلى الموارد للمشاركة في التبادل الرأسمالي غالباً ما يشعرون أنهم مستبعدون في الخارج - ولا يشاركون في - هذا الجانب الأساسي الآن من الحياة مابعد الحديثة. ومشاعر الإقصاء الاجتماعي القائم على العجز عن المشاركة في الاقتصاد تلوح الآن بأنها لا تقل أهمية عن العجز عن المشاركة في العملية الديمقراطية.

يستخدم العلماء الاجتماعيون والصحفيون وصناع السياسة معنى للمشاركة قريباً من هذا. فرغم ظهور الوضعية في العلوم الاجتماعية، التي انتقل فيها الباحثون نحو تحديد للخصائص قائم على أساس الحاسوب لمتون واسعة من المعلومات، فإن كثيراً من الباحثين يزعمون أن الفهم الحقيقي للعمليات الاجتماعية يقتضي الانغمار في العالم الاجتماعي. ومثل الأفكار السياسية عن المشاركة، يتضمن منهج العلم الاجتماعي عن **ملاحظة المشارك** أن يشترك العلماء وموضوعهم في العناصر الأساسية الجامعة للإنسانية. ورغم تعرض ملاحظة المشارك للتحدي حين تعوِّل بإفراط على الانطباعات الذاتية لباحثي النخبة الذين يسيئون فهم عوالمهم، فإن ملاحظة المشارك كانت أيضاً تستعملها الأقلية أو الباحثون المتضررون لإضفاء الشرعية على بحوثهم في جماعتهم «الخاصة» من خلال استعمال هذا المنهج العلمي.



سِندي باتون

انظر أيضاً: **الحركات، الديمقراطية، المواطنة.**

المشاهير (Celebrity)

تستعمل كلمة «المشاهير» (celebrity) اليوم لتصف نوعاً معيناً من الشخصيات الثقافية. وهم غالباً من يبرزون في أنواع الرياضات المختلفة أو الصناعات الترفيهية. ويظهرون من خلال وسائل الإعلام؛ وتجتذب حيواتهم الخاصة اهتماماً عاماً أكثر من حيواتهم المهنية. ولا تعتمد شهرة المشاهير بالضرورة على الموقع أو الإنجاز الذي منحهم هذا البروز في المحل الأول. بل من المرجح أن تنهض شهرتهم على دعاوى البروز التي تطورت في إطار ذلك الموقع الأولي. والحقيقة أن الشخص المشهور الحديث ربما لا يزعم أي إنجاز خاص سوى اجتذاب الانتباه العام؛ فهم «مشهورون لكونهم مشهورين» (Boorstin, 1973). وبالنتيجة، يثير المشاهير مستوى من الاهتمام العام يعتبره بعضهم غير متكافئ. وفي حين أن هذا الإفراط قد يكون عنصراً جوهرياً في إغراء الشخص المشهور، فإنه يفسر السبب الذي غالباً ما يُعد فيه خلاصة لعدم موثوقية الثقافة الشعبية التي تنقلها وسائل الإعلام.

كان معنى كلمة «المشاهير» [الاحتفاء، النجم، الحفل] (celebrity) الأول في القرن السابع يشير إلى «المراعاة الواجبة للطقوس والاحتفالات». ويقترب استعمال القرن التاسع عشر من معناه الحالي، إذ يشير إلى شخص «يجري الحديث عنه كثيراً». وأكدت الإيحاءات التي اكتسبتها الكلمة في القرن العشرين على البروز الثقافي المفرط للشخص المشهور والانفصام التدريجي لهذا البروز عن معنى الشرعية (Marshall, P. D., 1997). فحيث كانت تشير كلمة «حفل» (celebrity) إلى عملية رزينة من الاحتفاء الطقسي الذي كانت شرعيته لا غبار عليها نسبياً، فقد صارت تشير الآن إلى التمثيل الشعبي لشخصية ثقافية شهرتها واضحة لكن الغبار يتجمع حول شرعيتها.

والشخص المشهور هو بمعنى من المعاني نمط من التمثيل. فهو في ذاته نتاج صعود وسائل الإعلام، وبخاصة الاعلام الإلكتروني. فحين تطورت الصحف وتم إدماج التصوير الفوتوغرافي مع نقل الأخبار في أواخر القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين، حصلت ظاهرة المشاهير. ومع تطور السينما وصناعة إنتاج نجوم الأفلام التي تبعها التلفاز والشخصية التلفازية، أصبحت الصناعة الإعلامية تعتمد باستمرار على تسويق هؤلاء الأفراد كوسيلة لجذب الجمهور لمنتوجاتها. ومؤخراً، مع تركز امتلاك الإعلام، وتنويع مصالح العمل الإعلامي، وكذلك تطور تقنيات الإعلام الجديدة المتقاربة، صار المشاهير موضوعاً تجارياً كالسلع عبر محطات الإعلام والأسواق العالمية.

لم يكن يوصف شخصيات هذه العملية بأنهم مشاهير (celebrities) دائماً. بل كان يشار إليهم طوال القرن العشرين في الأرجح بأنهم نجوم (stars). غير أن هذا المصطلح زال من الوجود إلى حد ما بفعل ازدياد الشهرة في الثمانينيات والتسعينيات. قبل هذا، كان نجوم السينما ونجوم الرياضة يحتلون الموضوعات الأولى في الاهتمام الإعلامي العام. غير أن هناك فروقاً مهمة بين النجوم والمشاهير. كان الممثل السينمائي أو الرياضي يصبح نجماً من خلال سلسلة من الإنجازات ـ تزيد في بناء الروابط المتبادلة مع جماهيرهم عبر الأداءات المتكررة. فكان بروزهم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعملهم. فضلاً عن هذا، وكما رأى ريتشارد داير (Dyer: 1979 and 1986)، فإن النجوم ربما يعملون كعلامات ـ أي كحاملين للأساطير والمعاني الاجتماعية. كان نجوم معينون يعكسون تعريفات مهيمنة لـ «نمط الفرد» في مجتمعهم، وهكذا تأسست أهميتهم اجتماعياً. فإن لشهرة النجم ما يقابلها من قيمة: فهم يستحقون هذا الاحتفاء، وهم «يتحدثون عن» المجتمع، بل إنهم يؤدون وظائف ثقافية مهمة.



ينطوي الانتقال من النجوم إلى المشاهير على إبراز الكثير من تلك الأهمية. فحيث كان النجوم يطورون معانيهم عبر الزمن، يندفع المشاهير إلى البروز، وربما اختفوا بالسرعة نفسها. كذلك يعد الجمهورُ المشاهير أكثر غموضاً: والمرجح أن يعزى نجاحهم إلى مواتاة الحظ بقدر ما يعزى إلى القدرة، وقد يكونون موضوعاً للسخرية بقدر ما يكونون موضوعاً للرغبة. وبالنتيجة، فحيث كان يمتلك النجوم بعض المشروعية التي تتيح الزعم بأنهم يؤدون وظيفة اجتماعية، فقد ثبت أن من الصعب إطلاق مثل هذه المزاعم بحق المشاهير الذين يبدون محددين بطريقة بنائهم.

مع ذلك يمكن لهذا التمييز أن يكون مشروطاً. لا شك في أن تقلب الشهرة شغل الشراح طوال القرن العشرين (Braudy, 1986). وقد رأى بورستن (Boorstin, 1973) الحضور الإعلامي لنجوم السينما والشخصيات التلفزيونية كأمارة على زيف الثقافة الشعبية المعاصرة وأنواع العلو التي يبدو أنها تقدمها. ويزداد هذا النقد حدة مع نهاية القرن العشرين: إذ بدأت أنواع جديدة من المشاهير تظهر مع شروع صناعتي التلفاز والموسيقى في تصنيع نجومهما، حقيقة، من العدم. و«فتيات التوابل» (Spice Girls) والترخيص الدولي لبرنامج «الأخ الأكبر» (Big Brother) هما من أوضح الأمثلة على هذا الاتجاه. وتتوفر أمثلة أقدم ـ منها مثلاً «العابثون» (The Monkees) ـ غير أن الجزء الأكبر من الاستثمار التلفزيوني في التسعينيات كان يهدف مباشرة إلى إنتاج المشاهير. فأصبح الاحتفاء بالمشاهير خياراً وظيفياً؛ وصارت الفعالية التي تتطلب إنتاجه تحظى باعتبار ثانوي.

تتمتع الشهرة الآن بظهور غير مسبوق. ولم تعد وسائل الإعلام الإلكترونية وحدها تقدم مجموعة بالغة الاتساع من الفرص، بل إن سوق المجلات الجماهيرية، لاسيما مجلات النساء، أعادت ابتكار نفسها بوصفها الموقع الأبرز لرواج أخبار المشاهير، وهذه حقيقة

اتجاه من جنس جديد (أكثر منه اهتماماً خاصاً) بمحتوى إعلامي.

لقد أثار الذيوع الجديد للمشاهير الأسئلة حول وظيفته الثقافية. ومن بين استفزازات هذه الأسئلة جاءت الاستجابة الشعبية الدولية لموت ديانا، أميرة ويلز، عام 1997 (Kear and Steinberg, 1999). رأى بعضهم في هذه الاستجابة دليلاً على أن الرأي الشعبي يمكن لوسائل الإعلام أن تتلاعب به لإظهار سلوك غير عقلي بالمرة. بينما ارتأى آخرون أننا نستطيع حقاً أن نطور علاقاتنا بالناس الذين نعرفهم من خلال الإعلام فقط بطرق مشابهة لعلاقاتنا بأصدقائنا ومعارفنا «الواقعيين» (Rojek, 2001).

ويظل مفهوم المشاهير مفهوماً غامضاً تماماً، وغالباً ما يُعامَل استخدامه بشكية كبيرة. وقد يتغلب الأفراد المشاهير على هذا بإقناع جمهورهم العام بأصالتهم ومشروعيتهم، غير أن المفهوم نفسه يظل ينظر إليه الكثيرون باعتباره يمثل انتصار الصورة على الجوهر، والتمثيل على الواقع.

غرايام تيرنر

انظر أيضاً: **الشعبي، العلامة.**

المشهد (Spectacle)

يوحي كون المشهد، مثل كلمة **الشبح** (spectre)، يأتي مباشرة من الفعل اللاتيني (specere) «ينظر إلى»، بشيء من استواء **الأضداد** العميق الذي كان باستمرار يقرن أفعال النظر بالواقع المشتبه **للمظاهر.** وفي الوقت نفسه، فإن «المشهد»، منذ الأزمنة اللاتينية، كان يشير إلى ما يتخطى الصفة المعيارية أو المعتادة للتجربة البصرية، بحكم انطوائه على «صفة مثيرة أو استثنائية». ويشير معنى «عرضه **الانطباعي** الشعبي» إلى التماسك الذي كان به المشهد جزءاً من **الاستراتيجيات** القهرية للسلطة والإقناع، سواء لدى الأنظمة الاستبدادية أو **الملكية**

أو داخل التشكيلات الصناعية ومابعد الصناعية الثقافية والحكومية. وينطوي المشهد على تنظيم المظاهر التي هي مغرية وخادعة وتجزيئية وسطحية في الوقت نفسه، وقد دعم هذا التداخل في الوظائف نظريات القرن العشرين حول الاشتغال المتماثل للمشهد والأيديولوجيا.

يواجه المرء الآن، على نحو كاسح، الكلمة كاختصار غامض لمجتمع تهيمن عليه آثار وسائل الإعلام الإلكترونية، لاسيما الأفلام والتلفاز، التي غالباً ما تضم معها طغيان ثقافة المستهلك/المشاهير، ويتم فيها تحييد الأفراد سياسياً من خلال اختزالهم إلى مكانة المُشاهد الدائم. وقد كان استعمال مصطلح «المشهد» منذ أواخر الستينيات نتيجة مباشرة لعمل غاي ديبورد، رغم أن انتشاره كانت له في الأغلب علاقة ضئيلة بعمله. انبثق تحليله للمشهد في سياق مراجعة فرنسية خاصة للماركسية القويمة بعد الحرب العالمية الثانية، حين طور هنري لوفيفر، وإدغار موران، وآخرون نقداً للمجتمع الاستهلاكي بعد الحرب حول مكانة السلعة في الحياة اليومية والأشكال الجديدة من الاغتراب. ومع منتصف الستينيات، صاغ ديبورد واحدة من أطروحاته الأساسية: «كلما تأمل المُشاهد أكثر، قصر نطاق حياته (كذا)، وكلما زاد تعرفه على حاجاته في صور الحاجة التي يقترحها النظام المهيمن، قل فهمه لوجوده ورغباته» (Debord, 1994: 23). وظهر النموذج النظري للمشهد في الستينيات طوال تحليلات وتدخلات سياسية في محيط الفضاء الخاص، لاسيما «الجغرافية النفسية» للمدينة الحديثة. وبحث ديبورد وسياقيون آخرون عن طرق ملموسة لتحدي التشاكل الظاهر وهيمنة الفضاء المجرد ذي الطابع السلعي للمشهد. وجاءت الكلمة لتشير إلى الطرق الكثيرة التي تتعارض بها الرأسمالية جوهرياً مع المسرح والمهرجان، والطرق التي أنشأت بها المظاهر الخادعة من الابتهاج باحتفالات الإنتاج والاستهلاك في وقت الترف.

م

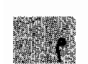
فـي كـتـاب **الانـضـبـاط والـمـعـاقـبـة** (*Discipline and Punish*) (Foucault, 1977) رفض ميشال فوكو نموذج **مجتمع المشهد**، وادعى أننا نسكن في «مجتمع مراقبة»، مما يعني أن المشهد كان عنصراً مكوناً لأشكال السلطة ما قبل الحديثة، التي ترجع إلى الأزمنة الرومانية. ولا شك في أن فوكو كان يعرف أن نقد المشهد يبدأ مع اللاهوتي المسيحي المبكر ترتليان ([197 ـ 200م]) (Tertullian, 1931)، الذي أصرَّ على أن القيم الروحية كانت تتعارض تعارضاً جذرياً مع إغواء المسرح والمدرج الروماني. لكن لا يمكن الزعم أن تحديث العمليات المنهجية التي يوجزها فوكو تنسج تماماً مع تفسير ديبورد للمشهد بوصفه استراتيجيات متعددة للعزل والفصل الاجتماعي الذي ينتج التطويع وتحييد الجسد كقوة سياسية. ويحتل موقع المركز من تحليل ديبورد إصراره على أن غاية المشهد هي أن «يعيد بناء المجتمع من دون جماعة».

مؤخراً جداً، أكّد أنطونيو نيغري ومايكل هارت استمرار جدوى مفهوم المشهد في عملهما: «الإمبراطورية»: «في مجتمع المشهد، يتبخر ما كان يُتخيَّل من قبل كعالم شعبي، ويتطاير المدرج المفتوح للتبادل والمشاركة السياسية تماماً» (Hardt and Negri, 2000: 323). ويعني عندهما دمار كل صورة من صور الجماعة أن الأنواع التقليدية من الصراع السياسي تصير مستحيلة وأن وسائل المقاومة الجديدة لابدّ أن تتطور داخل الثقافة التكنولوجية العالمية. وفي الوقت نفسه يبعد هارت ونيغري نموذجهما حول المشهد عن رغبة السلع ولذائذ الاستهلاك نحو وقائع أكثر فظاظة من وقائع القرن العشرين: «فالخوف هو الذي يوثق ويضمن النظام الاجتماعي، ومازال الخوف اليوم هو الآلية الأولى للسيطرة التي تفعم المجتمع بالمشهد» (ص 323).

كان المشهد أيضاً جزءاً حاسماً في النقاشات الأخيرة عن نظرية الأفلام، وتاريخ الفن، والدراسات الثقافية. فجعله مؤرخ الفن ت. ج. كلارك جزءاً مركزياً من تحليله المهم للحداثة البصرية في فرنسا

في ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر، «رسم الحياة الحديثة». وخلال هذين العقدين من القرن التاسع عشر يرى كلارك بدايات «امتداد داخلي ضخم للسوق الرأسمالية ـ أي توسع المناطق الكاملة وإعادة بناء وقت الفراغ، والحياة الخاصة، والتعبير المترف والشخصي» (Clark, T. J., 1984: 9). وهو يحدد المشهد بهذا «الطور الجديد من إنتاج السلعة ـ تسويق السلع لمناطق كاملة من الممارسة الاجتماعية كان يشار إليها سابقاً على أنها حياة يومية» (ص 9). وهكذا يصبح التحليل أساس تقويم أزمة في المكانة المعتمة للتمثيل التشكيلي في أعمال مانيه، وسورا، وآخرين، في ميدان نظرية الأفلام، يستعمل عمل المؤرخ توم غاننغ (Gunning, 1990)، مثلاً، «المشهد» بطريقة تبتعد كثيراً عن عمل ديبورد في إصراره على أن أصول السينما والسمات الجوهرية لها لا تكمن في أشكال السرد السابقة، بل في عدد واسع من **المَشاهد** والانجذابات التي أرادت أن تجذب انتباه المُشاهد من خلال الإثارة المباشرة والصدمة والمفاجأة.

إذا استمر المشهد في كونه مفيداً كنموذج نقدي فسيكون من المهم تحديد ما يعنيه بالنسبة إلى الاستراتيجيات الموضعية الممكنة لمقاومة آثاره أو تحييد عمليته. لابدّ، أيضاً، من إجراء تمييزات حول انتشاره العالمي الذي يفسر الخصوصية المحلية والإلزامات التي تمليها السوق في التشاكل لدى الأمم المتعددة. فهل المشهد الآن هو اسم آخر للتقويض العارم للممارسات الفردية والثقافية المستقلة في كل مكان، أم هو ظاهرة تدل بالخصوص على جوهر منفتح عالمياً لبيئة كونية متعددة؟ وأخيراً، لابدّ من طرح السؤال عما إذا كانت التصويرات الحالية للأنظمة المعلوماتية، والاتصالية، والصورية قد أعادت تصوير علاقات السلطة والذاتية إلى حد أن يصير المشهد أداة نقدية قاصرة لتحليلها.



جوناثان كراري

انظر أيضاً: **الاستهلاك، الأيديولوجيا، السلعة، الصورة.**

المعتمد (Canon)

لكلمة **معتمد**، المشتقة من الكلمة الإغريقية (kanon) بمعنى «حكم، أو قانون، أو أمر»، عددٌ من المضامين في الدين، والفنون، والقانون، والأدب. وكانت **الكتب المعتمدة** من الكتاب المقدس هي الكتب التي يُنظَر إليها باعتبارها موحى بها، أو صادقت عليها سلطة كنسية، بوصفها كلمة الله الأصلية، وكانت تُقابَل بالكتب المنحولة المشكوك في مرجعيتها. و**التعميد القانوني** (Canonization) لقديس معين هو عملية شبه قانونية تنطوي على تمحيص دليل معجزات الحياة القدسية وسجلاتها، قبل اعتراف الكنيسة الرسمي بالقداسة. والمعنى الذي يهم الثقافة المعاصرة أكثر من سواه يتعلق بقضية **المعتمدات الأدبية**، أي قوائم الكتّاب الكبار الذين يُضمَّنون في العادة في المجموعات الأدبية المختارة، ويُناقَشون في أهم كتب تاريخ الأدب، ويُدرَّسون في المدارس والجامعات كنصوص معيارية معتمدة يُفهَم منها أنها تمثل تراث ثقافة أدبية مشتركة.

ورغم أن المصطلح امتد (ومازال يمكن أن يمتد) بمعزل عن الأدب إلى فنون أخرى، فإن من المهم الاحتفاظ بمعرفة أصوله في التقاليد النصية والكتابية بصورة خاصة، حيث يمكن أن يكون أي شيء سوى فكرة ساكنة أو جامدة عن السلطة والمرجعية. على سبيل المثال، حتى في داخل معتمد الكتابات المقدسة، يوجد نزاع ضمني بين التقاليد الكهنوتية والتقاليد النبوية عن التلقي النصي (Bruns, 1984: 70-72). كان النبي أرميا قادراً تماماً على تحدي «قلم الكتبة الكاذب» وسلطة **التلمود** نفسها (سفر أرميا 8: 8 ـ 9). وبقدر ما يقترن المعتمد بالشريعة الراسخة، فإن السرد المسيحي بأسره هو سرد يتم فيه قلب مرجعية الكتاب والكهنة بتدبير إلهي جديد. لذلك تنطوي فكرة المعتمد نفسها **كقانون أو حكم أو نص مفوَّض** بالضرورة على لحظة تُنتَهَك فيها الشريعة وتحوَّل، فتعاد كتابة القواعد، وتتغير

م

مرجعية النص أو يحل محلها منطوق جديد. إذاً، فالمعتمد ليس بالمنظومة المغلقة، المطلقة، بل هو كيان حركي يتطور ويمكن فتحه من جديد، وتأويله من جديد، وتشكيله من جديد.

وقد تُقرَن فكرة **معتمد أدبي علماني** (مثل فكرة **معتمد الكتاب المقدس**) بمؤسسة أخرى كبيرة حديثة، ألا وهي الأمة. وهكذا فإن الكتّاب الكبار لأمة من الأمم، أو (إذا توسعنا في القول) لشعب أو ثقافة أو حتى طبقة، يشكلون مخزن رأس المال الثقافي (Bourdieu, 1984) لابدَّ أن توجد فيه القيم الأساسية المشتركة، وقد تقام على أساسه سوابق لإنجازات أدبية جديدة. وبهذا المعنى فإن المعتمد هو موازٍ تقريباً لتقليد أو تراث، بقدر ما يتأسس على مخزن من الحكايات، والخرافات، والأمثال، والأبطال النموذجيين، والأساطير، والمبادئ، سواء كانت مكتوبة أو غير مكتوبة. وغالباً ما يُستشهد بفكرة ماثيو أرنولد عن المحكّات والنصوص والإنتاجات الثقافية التي تبدو وكأنها تمثل «أفضل ما عُرِفَ وقيل» كمثال أولي على عملية المعتمدات. وتواصل كنسية أرنولد، كنوع من الكهنوت العلماني للقيم الثقافية، قرن المعتمدات بالنصوص الدينية والسلطة الكهنوتية (Arnold, 1873: preface).

حينئذ يظهر السؤال: كيف تتغير المعتمدات عبر الزمن؟ وما هي العمليات التي يمكن أن تفضي إلى تغيير أو حتى قلب المعتمد؟ (والسؤال الأهم) هل يمكن لثقافة أو مجتمع أن يوجدا من دون معتمدات؟ قد يبدو هذا السؤال الأخير سؤالاً عبثياً، وكأن التاريخ الحديث للتأمل النقدي في المعتمدات و**المعتمدية** لم يطرح هذه القضية بالتحديد. خلال الجزء الأكبر من القرن العشرين، أُهمِلت على العموم قضايا تشكيل المعتمد والقيم التي تسندها في الدراسة الأدبية. وفي أواخر القرن العشرين، انبثقت فجأة دراسة المعتمدات والقيم كموضوع أدبي يعي ذاته. وقد عزا بعضهم «منفى التقويم»

م

للنزعة الإنسانية المحافظة والأمل العقيم لباحثي الأدب في صياغة علمية «متحررة من القيمة» لأعمالهم (Frye, 1969; Smith, B. H., 1988). وقد توحي قصة مغرية أيضاً بأن تماسك المعتمد الأدبي الإنجليزي والأميركي بدأ يمارس الضغط في الستينيات، في اللحظة نفسها تماماً التي بدأت فيها الولايات المتحدة تسلُّقَها سلم التفوق كقوة عسكرية واقتصادية تتزعم العالم، وفي ترسيخ اللغة الإنجليزية كلغة عالمية مساعدة. وجربت كلٌّ من المملكة المتحدة والولايات المتحدة نقلة في التوزيع السكاني اقترنت بانحلال الإمبراطورية البريطانية، من ناحية، وانبثاق إمبراطورية أميركية، من ناحية أخرى.

وهكذا اقترنت نشأة الدراسات الثقافية بحركات جديدة للطبقة العاملة وهجرة مواطني الإمبراطورية غير البيض إلى الجزر البريطانية، من الهند وأفريقيا والكاريبي. وأصبح جيل الطلاب الأميركيين في فترة مابعد الحرب العالمية الثانية متعدداً من حيث العرق والطبقة والجنس أكثر من العصب الطلابية السابقة. وجاءت تحديات **المعتمد الراسخ** عن الكتّاب «الأوروبيين الذكور البيض الميتين» من النساء، والملونين، وأكاديميي الجيل الأول الذي كان يفتقر إلى التوقير التلقائي للثقافة الأدبية التقليدية التي تحافظ على ثبات المعتمد. وقد صحبت نشأةَ تكويناتٍ أكاديمية جديدة مثل دراسات النساء والجنس، والدراسات الأميركية ـ الأفريقية، والدراسات عن الأفلام، والثقافة البصرية، وثقافة الحشد، أنماطٌ نقدية شكية وريبية (أشهرها التفكيك وأعمها مابعد البنيوية) استُوردت من فرنسا في الأساس. تطورت المعتمدات الأدبية الإنجليزية والأميركية تحت الضغط حين بدأت النصوص الأدبية الجديدة وغير الأدبية بغزو صفوف المعاهد الدراسية، وتفجرت طرق جديدة في القراءة من كل جانب. هكذا أُعيد تأويل **العاصفة** لشكسبير و**الفردوس المفقود** لملتون في علاقتهما بالموضوعات مابعد الاستعمارية؛ وانطلق تاريخ أدبي وثقافي جديد، وضعت فيه الأصوات التي لم تسمع سابقاً أو أُخرِست موضع



الرواج؛ وظهرت مجموعات مختارة من الكتابات بأقلام النساء أو الملونين؛ وبدأ المؤلفون المهمشون سابقاً أو كتاب الأقليات بالتزاحم في قلب المسرح.

أثارت الاستجابة المحافظة لهذه التطورات تحذيرات من تآكل المعايير وضياع القيم الأساسية. وأصبح سؤال المعتمد سؤالاً مركزياً، في الولايات المتحدة، في ما كان يُسمى «حروب الثقافة»، وتضاعفت الجهود لصدِّ مد الكتّاب الجدد، وإعادة ترسيخ المعتمد التقليدي (Bloom, 1995). ملأت الاتهامات بالتصحيح السياسي، وأشباح الفوضى، والنسبية المطلقة الزمام، والشكية، والعدمية، الصفحات المفتوحة في الجرائد الأميركية، وأُعلن أن «الثقافة الغربية» تتعرض لخطر جائح من الجذريين المتشددين والتعددية الثقافية. وفي الأوساط اليسارية، أيضاً أبقى اختزال المعتمدات إلى مجرد أدوات مقنَّعة للأيديولوجيا ووسائل للسيطرة من لدن الذكور البيض الميتين النقاش الشعبي في مستوى خفيض جداً. مع ذلك، بُذِلت جهود في البحث النقدي المتوازن حول طبيعة المعتمدات. ذهبت بعض الناقدات النسويات إلى ما يتعدى الجهود لتوسيع المعتمد، أو إنشاء معتمدات مناظرة متركزة حول النسوة، عن طريق البحث في «تمزيق اقتصاد المعتمد كما هو» (Froula, 1984: 150) مع اللجوء إلى سوابق مضادة للاسمية، ومضادة للسلطوية مثل الغنوصية أو العرفانية. وحاول نقاد آخرون أن يعيدوا تأكيد استقلال القيم الأدبية والثقافية عن السياسة والأيديولوجيا، مدعين أن «العوالم الممكنة» التي يقدمها الفن العظيم تساعد في منع «مواقفنا التشكيكية من التحول إلى تفسيرات كافية للأعمال الأدبية» (Altieri, 1984: 62).

مع مطلع القرن الحادي والعشرين يبدو واضحاً أن فكرة «**المعتمد**»، بوصفه متناً من النصوص الحصرية تمتاز أجزاؤه بالثبات المطلق، هي خيال تسلطي لم يعد موجوداً. وهناك الآن معتمدات

متعددة، وتكوينات هجينة منبثقة مثل «الأدب العالمي» تقبل أي شيء إلا الثبات والسكون. على أن دراسة **تكوين المعتمد**، وانحلال تكوينه (Guillory, 1993)، هي الآن ميدان راسخ من الدراسة النقدية والتاريخية المستقلة.

و. ج. ت. ميتشيل

انظر أيضاً: **التراث**، **التصحيح السياسي**، **القيمة**.

المعرفة (Knowledge)

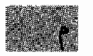
المعرفة موقع يُتنازع بشأنه بشدة في المجتمعات الحديثة. وتثير الأسئلة المتعلقة بمن يمتلكها، ومن هو المؤهل للادعاء بأصالة حيازتها، مشاعر قوية. ويعكس التشدد الذي يتولد عن قضايا الدليل والمرجعية والاطلاع طريقة في التفكير بالمعرفة أصبحت أليفة جداً بحيث يصعب العثور على بدائل لها.

ورغم أن المعرفة تجريد، فإنها تبدو جزءاً صلباً بوضوح من عالمنا، وهي حصيلة آمنة، بل حتى نتاج، يقف بمعزل عن الصراعات المتراكمة لإنجازها. إذاً قد يكون من المفاجئ أن أصولها ذات السمعة الطيبة تؤكد الاستعمال اللفظي ـ «التعرف» ـ وهذا ما اختفى عن الطريقة التي نستعمل بها المصطلح الآن. فنحن لا نستطيع أن «نعرف» الآن سوء أعمالنا (تقريباً 1450) أو «نعرف» (knowleche) أننا خونة (تقريباً 1440)، مثلما كان يعرف المتكلمون في القرن الخامس عشر. وليس من المحتمل أن نعيش هذا كخسارة. لكن إذا وضعنا نصب أعيننا أن الاسم المألوف الذي نستعمله ربما كان يستمد أصله من فعل ضاع منذ زمن بعيد أمرٌ قد يصرفنا إلى إيحاءات مهمة ولكنها مهملة في الأغلب عن المعرفة بوصفها نشاطاً عقلياً.



تبرز إيحاءات الجاهزية والثبات في استعمالنا الحالي للمعرفة في الطريقة التي نفكر فيها بالمعرفة كمعلومات أو معطيات يمكن «حفظها» و«استعادتها». واستعارة الحفظ ليست بالجديدة. فقد لاحظ صاموئيل جونسن (1753) أنه «لا يجب أن يُعتبر على الإطلاق عديم الجدوى أو عقيماً أن يحفظ المرء عقله بمعرفة مكتسبة». غير أن استعارات العقول المحفوظة جيداً تثير مراناً فعالاً لذكاء مفعم بالحياة. فعقل المرء نفسه يحفظ ويضع قيد الاستعمال المعلومات المكتسبة. والأرجح أن استعارات الحفظ المعاصرة تثير صور المخازن الافتراضية في أجهزة الحاسوب وبنوك المعلومات. وليس من شك في أن هذا كله هو تحرير للعارفين المحدثين بطرق كثيرة. فهو يحرر قدراً كبيراً من الفضاء الذي تحتله الكتب غير المقروءة على الرفوف التي يعلوها الغبار؛ ويعطينا الشعور بالأمان والثقة أننا ـ أو أن شخصاً على أي حال ـ نستطيع دائماً أن نعثر من جديد على ما كنا حفظناه في المستودع سابقاً، حينما نحتاج إليه. والمفارقة أن المعرفة كموضوع صلب تبدو وكأنها بلغت ثباتها النهائي بإرسالها إلى أثير الفضاء الحاسوبي.

تشجعنا فكرة كون المعرفة موقفاً مستقلاً عن الإجراءات التي اكتُسبت من خلالها على التفكير بأنها تقف أيضاً فوق عمليات السلطة، وفوق الانفعالات، والسياسة، والسياقات المؤسساتية للعارفين. وهي طريقة التفكير بالمعرفة كما اجترحها ميشال فوكو (Foucault, 1980). فبدلاً من التفكير بالمعرفة باعتبارها توفر منطلقاً حيادياً نستطيع منه أن نقيم عمليات السلطة، يرى فوكو أننا يجب أن نفكر فيها من خلال الهيئات المتغيرة **للسلطة/المعرفة** في تكوينات تاريخية معينة.



على أن جاذبية قوية تسحبنا إلى الفكرة التي ترى في المعرفة حصيلة أو نتاجاً متعالياً. وفكرة موضوع آمن ـ وإن يكن أثيرياً ـ يمكن

حفظه بمجرد الحصول عليه، ومراكمته، وادخاره، فكرة راسخة إلى حد كبير في المثل الفلسفية عن اليقين الذي تمت تنقيته في المذهب العقلي للقرن السابع عشر. يستمر الاعتقاد بأن الرسوخ يلتصق بأي معرفة قمينة بالاسم منذ فلسفة رينيه ديكارت. مع ذلك كان مفكرو القرن الثامن عشر أكثر تشكيكاً بمثال اليقين، وأميل إلى إسناد **دعاوى المعرفة** إلى التجربة، أو الحس المشترك، أو الاحتمال، أكثر من الرسوخ والثبات. فدايفد هيوم (Hume, 1978 [1739]: 274)، في نهاية القسم الأول من كتابه **مقال في الطبيعة البشرية**، ينصح نفسه بالركون إلى تناسي كلٍّ من نزعته الشكية وتواضعه بالاستمرار في استعمال مصطلحات من أمثال «من الواضح»، و«من المؤكد»، و«مما لا يُجحد». . . إلخ.

كان معاصر هيوم، فولتير، ينتقد أيضاً الاستغراق في اليقين. وبينما كان شعار مونتاين «ماذا أعرف؟»، فإن فولتير (Voltaire, 1971 [1770]: 75) يتذمر في «المعجم الفلسفي» من أن كثيراً من معاصريه شعارهم «ماذا الذي لا أعرف؟». وقد تُفهَم هذه المطالب بأن نقرَّ بافتقارنا إلى المعرفة على أنها دعوة صحية إلى التواضع في ما يتعلق بالدعاوى الواثقة المطمئنة بمنزلة اليقين الشماء. لكن يوجد ضمناً في ملاحظات فولتير الساخرة نقد أعمق لمثال اليقين نفسه. ويعبِّر هيوم عن تفضيل مشابه لطرح الأسئلة، وفعالية البحث، على جاهزية المعرفة أو ثبات نتاجها. ففي مناقشته الشهيرة للفضول عند نهاية القسم الثاني من كتابه **مقال في الطبيعة البشرية**، يقارن حبَّ الحقيقة بفعالية الصيد: ففي كليهما تكمن اللذة في «الحركة، والانتباه، والصعوبة، وعدم اليقين» ـ أي في المطاردة أكثر منه في وضع الطيور على المائدة (Hume, 1978 [1739]: 451).

إن كون الاحتفال بالحكمة الحقيقية للفلاسفة يكمن في البحث الفعال والتساؤل، وليس في ثبات اليقين، يستغرق تاريخ الفلسفة

الغربية. فقد حدّد أفلاطون الفيلسوفَ بأنه محبّ الحكمة، الباحث عنها، وليس مالكها. وتكمن الحكمة، كما جعل من سقراط يلح في عدد من محاوراته، لا في معرفة ما يعرفه المرء، بل في معرفة ما لا يعرفه. وفي نسخته الخاصة من استعارة الحفظ، جعل أفلاطون سقراط، في محاورة «الثئيتتس»، يتأمل في أن المعرفة لا يمكن تشييدها استناداً إلى المماثلة مع وضع الطيور في قفص؛ فما يهم هو محاولة إمساكها والاحتفاظ بها، مهما يكن هذا الهدف متملصاً.

يعرّف أحد المعجبين المعاصرين بفولتير، وهو الفيلسوف والمنظر السياسي الكندي جون رالستن ساول (Saul, 1995: 313)، الحكمةَ، في كتابه **دليل المتشكك**، بأنها «الحياة مع الشك». ولابدَّ أن هذا المثال يثبّط العارفين المعاصرين. فنحن نتوقع الظفر باليقين وإمكان التوقع. وغالباً ما تعاد صياغة مخاوفنا من المصير والحظ بوصفها «مخاطر» يمكن التنبؤ بها وتدبرها. وتفترض ممارساتنا الاجتماعية أن الأمور حين تسوء معنا فإن هناك دائماً من يقف مسؤولاً عنها. وكنتائج لهذه الافتراضات التي تشيع في مسؤولياتنا القانونية، وصناعات التأمين لدينا، وأنظمتنا الصحية، فإننا قد نفضل أن نتأمل في أن معرفة ما لا نعرفه ـ ولكن يجب مع ذلك أن نفكر فيه ونحكم عليه ـ قد لا تكون دليلاً أفضل في أزمنة الشكوك من أمان اليقين الموهوم.

جنفياف لويد

انظر أيضاً: **العقل، العلم، المثقف، المعلومات، النظرية.**

المعلومات (Information)

يمكن العودة بالتعريف الأولي إلى القرن الخامس عشر. هنا تشير **المعلومات** إلى تدوين أو توصيل حدث أو واقعة أو موضوع. وقد نسخ هذا المعنى الحيادي، لكنه لم يُلغِ تماماً، الفكرة القائلة بأن

المعلومات تتضمن تكويناً للذهن أو الشخصية، كما هو الحال حين يُزوَّد المترهبن بالمعلومات الضرورية للدخول في سلك رجال الدين أو القانون أو التعليم، أو حتى في حياة البالغين المهمة. أما المعنى الثانوي للمعلومات فيوحي بشرط أسمى، كما هو الحال حين يكون الشخص **مطَّلِعاً** (informed). هنا يوجد تصوُّر قديم، بدأ يتناقص الآن، عن كون المعلومات تمتلك خاصية رفيعة تظل لصيقة على نحو ما بالصفة مطلع: (informed) وقد اختفت هذه الخاصية في ما يتعلق بالاسم معلومات: (information).

يوضع المعنى الأولي للمعلومات وضعاً متميزاً في ميزان صاعد، ترتفع فيه إلى الأعلى كفة البيانات، وتنزل إلى الأسفل المعرفة والحكمة. وهكذا قد تكون المعلومات تقريراً جديداً عن حدث ما («تفيد المعلومات من المعركة بأن عشرين رجلاً جُرِحوا»)، أو عن شخص ما («عمر دايفد خمس وعشرون سنة»)، أو عن مكان ما («دورسيت كونتية في جنوب غرب إنجلترا»). ومن المستحيل إجراء تمييزات دقيقة بين البيانات والمعلومات والمعرفة والحكمة، ومن هنا فإن حدود المصطلح مشوشة. ويتضح دائماً تراتب ضمني للفهم، تكون فيه البيانات هي أكثر الوحدات أساسية («عشرون بالمئة ممن أجابوا عن السؤال هم من الخريجين»)، في حين أن المعرفة أكثر عمومية من المعلومات («يذكر قانون بويل أن ضغط الغاز وحجمه يتناسبان عكسياً مع بعضهما في درجة حرارة ثابتة»)، وتدل الحكمة على مستوى مرتفع من التعليم الذي تصحبه تجربة غنية وقدرة على التطبيق شرعياً معاً. ولا يصعب تقدير هذه التمييزات، غير أن استعمالها مشحون بالغموض (Roszak, 1986). وفي حين يمكن التمييز بين الكلمات من خلال حركة الانتقال من المحدَّد إلى العام فالمجرد، فربما لا تُفهَم فهماً دقيقاً إلا في السياق.



في الاصطلاح الشائع تُفهَم المعلومات فهماً دلالياً ـ أي

باعتبارها تنطوي على معنى، مادامت تفكيراً أو تعليماً بشأن شيء ما أو شخص ما. وقد عرّف كلود شانون ووارن ويفر (1964)، عند تطوير **نظرية المعلومات** في أواسط القرن العشرين، المعلومات بطريقة مختلفة جذرياً. إذ تستعمل كلمة «معلومات» في هذه النظرية بمعنىً خاص لا ينبغي أن يختلط بالاستعمال الاعتيادي. وهنا تختلط المعلومات بالمعنى. ففي نظرية المعلومات، المعلومات هي كمية تقاس في «الكِسَر» وتعرَّف في ضوء احتمالات ورود الرموز. وهو تعريف مستمد من مهندس الاتصالات ومفيد له لأن اهتمامه يتعلق بخزن الرموز ونقلها، ويكمن مؤشره الأدنى في صيغ: تشغيل/ إطفاء (نعم/ لا، أو 0/ 1). ويسمح هذا للمعلومات بأن تكون مطروقة رياضياً، لكنه يتجاهل بصراحة المعلومات كظاهرة دلالية. والحقيقة أن رسالتين، تكون إحداهما مثقلة بالمعنى والأخرى مجرد هراء خالص، قد تتساويان تماماً من وجهة نظر منظر المعلومات. وقد أثرت هذه الفكرة تأثيراً هائلاً في الرياضيات وفي تطور الحاسوب، لكنه تعريف محدد وخاص للكلمة، يتعارض تماماً مع التصور اليومي عن المعلومات.

من المألوف قرن المعلومات باختزالها في عدم اليقين، لاسيما في التفكير الاقتصادي والهندسي. في هذه المصطلحات، تمكِّن المعلومات من السيطرة المعززة، سواء أكانت على الشؤون الاقتصادية أو على الأداء التقني. وسمات اختزال المعلومات إلى عدم يقين وشبهات هي أمر مركزي للتحليل الاقتصادي لاتخاذ القرار، تماماً كما هي مركزي عند تحديد الأخطاء في نقل الإشارات في الهندسة. غير أن ميلاً موازياً، يبرز على الخصوص في علم الاجتماع الحالي والفكر مابعد الحديث، يقرن المعلومات بتزايد عدم اليقين. وتكمن الحجة هنا في أن هناك قدراً كبيراً من المعلومات يتوفر الآن ويتولد بلا انقطاع بحيث يندر الاحتفاظ بأي شيء طويلاً من باب اليقين. وصار من المعتاد أن تحل محل الاعتقادات التي كانت قاطعة

ذات يوم معلومات بديلة الآن، إذ يتوفر قدر هائل من المعلومات المتاحة بحيث تضطر الناس بسهولة إلى التخلي عن قناعاتها، سواء أكان ذلك في الأخلاق أو الدين أو حتى في «حقيقة» ما يجري في العالم. والنتيجة هي عدم اليقين وفقدان الأمان والقلق.

مع نهاية القرن العشرين أصبحت «المعلومات» بادئة شعبية لعدد من المفاهيم التي تدعي أنها تحدد السمات الجوهرية لنوع من المجتمع الجديد المنبثق. وهكذا أصبح **انفجار المعلومات**، **وعصر المعلومات**، **واقتصاد المعلومات**، **وثورة المعلومات**، وبالذات **مجتمع المعلومات**، من الأوصاف الشائعة (Castells, 1996-1998 and Webster, 2002). وكانت هذه تموه، وتحاول أن تفهم، ظواهر متفرقة، ربما على نحو لا مبرر له. إذ بدت المفاهيم من الناحية السطحية تريد أن تمسك بظواهر متشابهة، لكنها عند الفحص الدقيق ركزت على أشياء مختلفة تماماً. مثلاً، يدور اهتمامها حول تزايد عام في الرموز والإشارات التي تسارعت خطاها منذ الستينيات (انفجار المعلومات)؛ تطور المعلومات وتقنيات الاتصالات، لاسيما الإنترنت (**طريق المعلومات الأسرع**، الذي اشتهر أنه نحته نائب الرئيس الأميركي آل غور)؛ البروز المتزايد للمعلومات في العمل (**علماء المعلومات، عمل المعلومات، حِرَف المعلومات**)؛ الأهمية المتزايدة للمعلومات التجارية (اقتصاد المعلومات)؛ واهتمامات بصور جديدة من التفاوت (**تقسيم المعلومات، فقراء المعلومات/ أغنياء المعلومات**).

يبدو أن هناك اتفاقاً واسعاً على أن اتساع المعلومات وحضورها الشامل، في صورها المتعددة، هو سمة تميز المجتمعات المعاصرة (Lash, 2002). وقد يفكر المرء هنا بنمو تقنيات الإعلام (الفيديو، البرق، التلفاز، القمر الصناعي)، والإعلان (الحملات، الملصقات، الطلبات)، والأخبار وخدمات الإمتاع (من سي أن أن إلى الجزيرة،

ومن الأفلام الرقمية (DVD) إلى ألعاب الحاسوب)، والأزياء والصور والأسلوب، ووظائف المعلومات المكثفة (التعليم والمحاسبة والتصميم، مثلاً)، وتطوير أنظمة التعليم في عموم أرجاء العالم. وتكمن المشكلة هنا في أن مصطلح «المعلومات» قد اتسع هنا اتساعاً مفرطاً، وصار يغطي مناطق عديدة جداً يدعى أنها تشترك بسمة مشتركة. ومن المشكوك فيه أنه يمكن النظر إلى هذه الفعاليات بصورة مشروعة بهذه الطرق المتشاكلة. فالامتداد الاستثنائي والاختلافات بين الأشياء التي جمعت معاً بهذه الطريقة ـ من تزايد بروز المعلومات الاقتصادي، والاتساع الملحوظ للإعلام، وتوفير التعليم المتزايد للابتكارات التقنية في الحواسيب والاتصال ـ ربما لا يتناسب مع هذه المقولة المفردة.

تتميز التصورات عن مجتمع المعلومات بأنها تضم موضوعات ارتقائية، لكون المصطلح يوحي بأعلى مرحلة من مراحل التطور الذي تحقق حتى الآن. بهذه الطريقة يستعيد مجتمع المعلومات شيئاً من الإيحاء بحالة نظام أرقى تنكشف في انطوائه على سكان مطلعين. ويصح هذا بالذات حين يتم تبني المصطلح المرادف «مجتمع المعرفة». وحين يتحدث أكثر الشراح عن مجتمع معلومات فإن مضمون حديثهم يعني أن ذلك هو شرط مرغوب فيه. والغريب أن العناصر الأساسية في مجتمع المعلومات هي نفسها عناصر المجتمع مابعد الصناعي كما وصفها عالم الاجتماع الأميركي دانيال بل (Bell, 1974). وهناك من يزعم أن مجتمع المعلومات هو إعادة صياغة إلى حد كبير لهذا المفهوم المحافظ نوعاً ما (Kumar, 1995).

حيثما يواجه المراقبون مشكلات التفاوت في عصر المعلومات، فإنهم يعودون إلى تخيل المناطق التي يطرحون فيها أن القضية الرئيسة لا تكمن في سوء توزيع الموارد المادية (المال، الطعام،

الإسكان... إلخ)، بل هي قضية الوصول المتفاوت للمعلومات (مثلاً: التعليم، المكتبات، تسهيلات الإنترنت). ولا تميل الحلول المقترحة إلى إعادة توزيع الثروة، بل بدلاً من ذلك إلى الوصول المعدل للمعلومات (Norris, 2001).

فرانك وبستر

انظر أيضاً: **الشبكة، المعرفة.**

المعياري (Normal)

قلةٌ هي الكلمات التي تزيد قوةً، فعلية أو رمزيةً، على كلمة معياري والمصطلحات المشتقة منها: **معيار** (norm)، **ومعيارية** (normality)، **ويطبِّع معيارياً** (normalize). **والمعياري** هو الاعتيادي، والمعدل الوسط، والمألوف. لكن المعياري أيضاً مرغوب فيه، إذ مَن سوى المنحرف يريد أن يكون خارجاً عن السوية أو شاذاً (abnormal)؟ والمعياري هو أيضاً الصحي، إذ ما هو الشذوذ سوى الانحراف عن الصحة؟ والمعياري هو أيضاً المتوقع، لأن غريب الأطوار أو المتمرد وحده لا يرغب في الانصياع **لمعايير السلوك** السائدة.

تبدأ هذه الكلمات باكتساب معانيها المعاصرة في القرن التاسع عشر. مع عام 1855 كان من المألوف فهم المعيار بأنه مقياس، أو نموذج، أو نمط، أو مثال يمكنه أن ينفع كدليل للآخرين، سواء أكان في الأدب أو اللاهوت. غير أن إيان هاكينغ (Hacking, 1990) يشير إلى استعمالات أقدم. فهناك المثال الهندسي، الذي يتكافأ فيه المعياري والمتعامد وهما المصطلحان اللاتيني والإغريقي اللذان يطلقان على أي خط يتعامد مع آخر على زاويتين قائمتين، وهذا ما ينطوي أصلاً، كما يلاحظ هاكينغ، على فكرة الاستقامة في مقابل الاعوجاج. وكانت أكثر أهمية من ذلك فكرة المعياري داخل علوم

الحياة الفرنسية. ففي أواخر القرن الثامن عشر، حين صار علم الأمراض يقترن بالأعضاء الفردية، أصبح المعياري نقيض علم الأمراض. وقلب فرانسوا جوزيف فكتور بروسيه تلك الفكرة رأساً على عقب، فالحالة المرضية لا تتميز تماماً عن الحالة المعيارية؛ بل يقتصر الأمر على أن المرَضي كان مجرد انحراف عن المعياري. وعمّم أوغست كونت مبدأ بروسيه على العضويات، ففي المجتمع، أيضاً، كان المرَضي انحرافاً عن المعياري. لكن المعيارية، عند كونت، كانت كالصحة، الاتجاه الذي يميل إليه التقدم، وهو ما ينبغي أن نكافح من أجله، فالمعيارية تحمل المعنى المزدوج للمعدل الوسطي والكامل.

مع نهاية القرن التاسع عشر، وبفضل أعمال الإحصائيين، ارتبطت فكرة المعيار ارتباطاً لا ينفصم بتوزيع السمات في مجموعة من السكان. مع بدء ذلك القرن كان من المعروف أن عدداً من الظواهر ـ كالتنوعات في القياسات الفلكية لدى مختلف الراصدين، وتردد أحداث المصادفة مثل عدد الوجوه والظهور في رمي القطع النقدية ـ تخضع لـ «قانون الأخطاء»؛ وكشفت عن اطراد يمكن رسمه بيانياً في منحنى جرسي الشكل يرتفع فوق المعدل أو الوسط. وكشف أدولف كويتيليه أن المنحنى نفسه يصحُّ على ظواهر بيولوجية مثل مقاييس الصدر لدى الجنود الأسكتلدنيين؛ ودعا إلى أن أي سمة لدى السكان ينبغي أن تتوزع تبعاً لهذا المنحنى ـ **المنحنى المعياري** ـ وأن نقطة الوسط على هذا المنحنى يجب أن تُحدَّد بوصفها «الإنسان المتوسط» (Quetelet, 1835). وطبّق فرانسيس غالتون هذه الطريقة في التفكير على السمات العقلية الإنسانية: فدعا إلى أن سمات الذكاء في عينة من السكان كانت تتوزع استناداً إلى **توزيع معياري**، ومن هنا بالطبع يستطيع المرء أن يحدد معياراً لها. وهذا المعيار يمكن أن يكون المقياس الذي يُحكم به على ذكاء أي فرد، ويحسب مستوى انحرافه. ومكّن المعيار الذي يقاس بمنظور العينة السكانية، كل فرد

م

أن «يتفرد» وأتاح أن يُحكَم على بعضهم بأنه «غير سوي» (abnormal) و«مطبَّع معيارياً» (normalized) بوضع إجراءات تصحيحية لإعادتهم إلى المعيار.

في بواكير القرن العشرين اكتسبت فكرة المعيار مجموعة أخرى من المعاني في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع ـ هي المقاييس أو الأعراف التي يتبعها السلوك الإنساني ويقبلها مجتمع ما أو ثقافة معينة. لقد بدا أن لكل مجتمع معاييره، والحقيقة أن المعايير كانت لا غنى للمجتمع عنها. وقد نمت الصناعة الاجتماعية والأنثروبولوجية لرسم هذه المعايير، وتوثيق عمليات التطبيع الاجتماعي التي يتم من خلالها غرسها لدى أعضاء المجتمع، وتحليل معايير الوظائف الاجتماعية، وتحديد الإجراءات التي كانت تُستخدم لتصحيح سلوك أولئك الذين ينتهكونها ـ من القبول الاجتماعي إلى المعاقبة. وقد سجّل إ. م. فورستر هذا الضغط الاجتماعي باتجاه **التطبيع المعياري** (normalization): «رغم أنفي أُصبح معيارياً اعتيادياً، ولا يَدَ لي في ذلك» (1914). بقيت هذه الأفكار لا غبار عليها لمدة خمسين سنة أو ما يقرب من ذلك. لكن الكتّاب تساءلوا بدءاً من الستينيات فصاعداً كيف أصبحت بعض القيم مقبولة كمعايير وعلى يد من. أوضح بعضهم أن بعض المعايير هي تاريخية، بينما ارتأى آخرون أن فكرة المعيار نفسها لم تنبثق في المجتمعات الغربية إلا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حين صارت الحياة الاجتماعية تنوء تحت أعباء الأحكام التسلطية للتمدن والخطر.

م

في هذا الاتجاه، ميّز جورج كانغيلام بين نمطين من المعايير يتعلقان بالحياة الإنسانية: **معايير حيوية**، مثل درجة الحرارة، ونبض القلب، **ومعايير اجتماعية**، مثل معايير العمل الإنتاجي والتمدن (Canguilhem, 1978). ووضْعُ أحدهما على الآخر يمكّن معايير نظام اجتماعي سياسي معين من أن يُقرَآ وكأنهما يصدران عن طبيعة الحياة

الإنسانية نفسها ـ وهي نقلة تضفي الشرعية على جميع أساليب التقنية التي تقلب الإجماع إلى انحراف، وتحوِّل الاختلاف إلى نقص، وتؤطر السيطرة بوصفها تطبيعاً معيارياً. وقد تمَّ توقع علم اجتماع الانحراف في الستينيات والسبعينيات على أساس تحليل كهذا في نقده للافتراضات المسلَّم بها عن علم الجريمة والطب النفسي، وفي تشككه بالمقدمات التطبيعية المعيارية للتصورات عن الذكاء والتعدد الجنسي.

مؤخراً جداً، أعادت التطورات في علوم الحياة طرح قضية المعايير والمعيارية والتطبيع المعياري على المستوى النووي. ويخشى كثيرون أن «مشروع الجينوم الإنساني» سينشئ السياق لجينوم إنساني معياري، يبيح المراقبة النووية، والتمييز، و/أو التطبيع المعياري. ولكن ما أبعد ما كانت فكرة **المعيارية الجينومية** عن سياق معياري مفرد، فقد أحاطها بالشكوك اكتشاف تنوعات عديدة عند كل نقطة تقريباً في الجينوم ـ فعلى مستوى الجينوم، يكون المعياري نادراً. ويخشى آخرون أن تسمح علوم الأعصاب النووية وعلم الأدوية العصبية بتطبيع معياري للسلوك الإنساني عن طريق التدخلات للسيطرة على انحرافات الفكر والإحساس والرغبة على المستوى النووي. غير أن التطورات في علم الأعصاب قد غطت على حدود العلاج النفسي والتصحيح والتطبيع المعياري والتقوية. ففي ثقافتنا، مَن يريد أن يكون مجرد معياري اعتيادي؟ نحن جميعاً نطمح إلى أن نكون استثناءً، وبلا نظير، وأعلى من جيد. وربما تكون قوة فكرة المعيار قد وصلت إلى نفاد، وقد نجد معايير جديدة للحكم في القرن الحادي والعشرين.



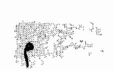
نيكولا روز

انظر أيضاً: **الجين، البيولوجيا، المجتمع.**

المقاومة (Resistance)

في العالمين الطبيعي والاجتماعي، تمثل **المقاومة** ما يمنع قوة أو جهة ما من التغلب تماماً على أخرى. وحين تبرز مقابلة ما لقوة جامحة، من المرجح أن يصار إلى سلوك **خط المقاومة الأدنى**. وحيث يكون هناك «توازن قوى» متكافئ تقريباً، يقال برضا إن «قوةً لا تُقاوَم» تقابل «موضوعاً لا يتزعزع». ويتمازج العلم والتكنولوجيا والمجتمع في نحت مصطلحات مثل: **العقاقير المقاومة للجراثيم، وأجهزة مقاومة المخدرات، والملابس المقاومة للخدوش، والحياة المقاومة للأمراض، وممارسات المحافظة المقاومة للتآكل**. لكن «المقاومة» تشعر قبل كل شيء بالعلاقة مع الصراع والاضطهاد الاجتماعي. والحقيقة أن فكرة المقاومة، عند المنظرين الأساسيين مثل عالم الاجتماع الألماني في بواكير القرن العشرين، ماكس فيبر، والفيلسوف الفرنسي في أواخر القرن العشرين ميشال فوكو، تحتل موقعاً مركزياً بالكامل لفهم السلطة نفسها وممارستها.

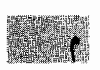
لعل أكثر السياقات تكراراً للحديث عن **المقاومة الإنسانية عبر** القرون هو الحديث عن الصراع المسلح الذي تكون فيه أحياناً **له** أيضاً علاقة بالوسائل التقنية والنتائج ـ «لوضع تحصينات عظيمة حول النفس لمقاومة ما يقال إنهم أعداء» (Ellis, 1417). مع ذلك فإن عنصر الذاتية في «المقاومة» هو الذي يعطي المصطلح مغزاه الكامل، وهو الذي مهما تكن فيه المزايا المادية، فإن الروح تستطيع أن تصمد على الاستعمار الذي يشنُّه الآخرون. ويمكن صياغة هذا بطريقة فردية، كما في القول: «ينوي أن يمارس استيلاءه ضد إرادتي، لكنه سوف يُقاوَم» (Palsgrave, 1530)، أو بصورة جمعية: «لكن في البلاد روح مقاومة، لن تقبل الخنوع للاضطهاد» (جونيوس، **الرسائل** (*Letters*)، 1769). وفي القرن التاسع عشر، انتعشت في أوروبا «المقاومة المتحضرة والوطنية» (Southey, 1827)، وهذا يعني **أن**



الناس حين اندمجت في الأمة، صارت تتخيل أنها الفاعل الرئيس للمقاومة. وفي أواسط القرن العشرين، تجمعت هذه الإيحاءات ضمناً حول المقاومة الفرنسية، التي شكلها عام 1940 «الوطنيون» الذين التزموا بصد قوى احتلال ألمانيا النازية. وبعدها اتخذت هذه الصورة الشعبية الوطنية منعطفاً مختلفاً، في بلاغة الصراعات المضادة للاستعمار وصراعات «العالم الثالث» التي انصبت ضد الأمم الغربية نفسها. وساعدت هذه النقلات المكانية على توليد مصطلحات جديدة مثل: **حركة المقاومة، ومقاتلو المقاومة، والمقاومة السرية، وأبطال المقاومة.**

ليست الأمم والشعوب وحدها، بل كذلك جماعات اجتماعية محددة، هي التي **تقاوم** غارات السلطة: المقاومة للرأسماليين والرأسمالية التي تشنها الطبقة العاملة الصناعية؛ مقاومة النساء للأبوية؛ مقاومة الأقلية العرقية «للإمبريالية الثقافية» عند البيض؛ مقاومة الأطفال لسلطة الأبوين؛ مقاومة «الجنوب» العالمي «للشمال» العالمي؛ وغيرها. وبغية فهم الكيفية التي تعمل بها المقاومة في كثير من تنوعات هذه الظواهر، يمكن إجراء تمييزات بين **المقاومة الفعالة والمقاومة السلبية**، وبين التنوعات المنظمة والتلقائية للمقاومة الفعالة. ونستطيع وضع المقاومة المنظمة نفسها إلى جوار سلسلة طيوف تشمل «الضغط» و«الاحتجاج» و«الثورة» (Scott, J., 2001).

المقاومة أيضاً بعدٌ من أبعاد الهوية الفردية. إذ تتوافق العملية المجتمعية في التفريد في بواكير القرن الحادي والعشرين مع يقظة المطابقة مع المقولات الاجتماعية الجمعية مثل الأمم، والدول، والطبقات، والأجناس، والأعراق (Beck and Beck-Gernsheim, 2001). هكذا يتم القيام بالمقاومة الفردية لإملاءات الدولة أو ثقافات الأكثرية باستمرار باسم حقوق الإنسان عند الشخص في قيمه (أو قيمها) وسلوكه وطريقته المعتادة في الحياة.



ولا يقتصر الأمر على كون المقاومة يقوم بها الأفراد، بل هي تُجرَّب داخل الذات أيضاً. ففي بواكير القرن العشرين، صار التحليل النفسي يعرف أن الأنا محمية ضد القلق من خلال المقاومة لدوافع اللاشعور المزعجة والذكريات المكبوتة. وإذاً يفترض أن تتحقق «الصحة» النفسية بالوصول إلى معرفة هذه المقاومات وتفسيرها. وفي أواخر القرن العشرين، صار يجري حديث عن خطاب احترافي وشعبي منحرف حول مبادئ مشابهة: وهو أن «من الخير» الحديث عن علاقات المرء وأعماله وحسه بالتقدير لذاته، لأننا بهذه الطريقة نستطيع أن «نهتم» **بالمقاومات الداخلية** الإشكالية.

يبقى أكثر شعبية أن صراعات الرغبة الشخصية، والصراعات بين الرغبة والمسؤولية، هي التي يعبَّر عنها كثيراً من خلال **مقاومة الإغراء**. ويظل الجوهر المسيحي والديني لهذه العاطفة ـ «إذاً كن قوياً، لمقاومة الإغراءات والتغلب عليها» (Caxton, 1483) ـ إلى حد ما يعمل في كلتا العقليتين المذهبية والعلمانية، لكنه يوضع تحت الضغط المتزايد للجانب الاستهلاكي، وحتى اللّذّي، في اختيار طراز الحياة الحديثة. إن الذات المسؤولة تعارك لمقاومة إغراءات الأحباء «الذين لا يُقاومون»، والأطعمة الشهية، والتجارب الجميلة، والصور الموضحة، وعلى العموم اللجوء الحسي لكل ما هو جديد أو مختلف.

إن الإيحاءات الأخلاقية والسياسية للمقاومة معقدة ومتناقضة. في البداية، هناك اقتران سلبي محدد ـ فالمقاومة تتجه نحو شيء ما، قبل أن تكون من أجل شيء ما. ولا شك، من وجهة نظر القيمة المهيمنة، في أن من يقاومون يُنظَر إليهم باعتبارهم مجرد مفسدين، ينخرطون في «عصيان» طائش وفوضوي. على أنه حتى لو صيغت المقاومة بوصفها سلبية، فإن المقاومة التي تتجسد في نظرة غاضبة، أو أفعال عنف يائسة، يمكن تصويرها باعتبارها تحمل شحنة إثباتية.

م

وقد أوضح كتاب مثل عالم الاجتماع الكندي في أواسط القرن العشرين إرفنغ غوفمان (Goffman, 1968) ومنظر مابعد الحداثية في أواخر القرن العشرين جان بودريار أن المقاومة يعبَّر عنها تعبيراً إبداعياً في استراتيجيات التناغم المفرط مع الأنماط السلبية (المجنون الهائج، أو السجين العنيف، أو السلبية «الطائشة» للجماهير المندفعة «المسعورة»).

اجتماعياً، تصف **المقاومة من خلال الطقوس** (CCCS, 1978) الثراء الرمزي والتضامن الابتكاري الذي كثيراً ما تظهره الجماعات المهمشة في ممارسات اجتماعية تمزيقية لا تشكل حركات احتجاج شعورية. وبعبارة أكثر فلسفية، فإن المقاومة وصفت حتى بأنها معقل الاستقلال والكرامة الإنسانيين بوجه الإذلال القهري الانتقاصي، مهما يكن محتواها. وهكذا تضغط المقاومة باحتمال تقدمي أكبر، حتى وإن كان ذلك على المستوى الإيمائي وحسب. وقد تمنّى المنظر النقدي الألماني - الأميركي في أواسط القرن العشرين هربرت ماركيوز، مثلاً، بأن تنضم جميع أشكال **المقاومة للرأسمالية** ذات يوم في «رفض كبير». وقد أسند الشراح في بواكير القرن الحادي والعشرين، وإن كانوا أقل ميلاً للكلية والاجتماعية، **للمقاومات المحلية المتعددة** عبئاً أكبر، سواء أكانت أجزاء من حركة أوسع ضد «التماثل المتزايد للحياة الاجتماعية» (Mouffe, 1988: 94)، أو كبشارات «بأشكال جديدة من التضامن يُحترَم فيها الاختلاف احتراماً أصيلاً» (Nash, 2000: 43).

غريغور ماكلينان

انظر أيضاً: **الحركات، الرأسمالية، السلطة، اللاشعور.**

م

المكان (Place)

تعجُّ لغتنا بفكرة أن الناس يحددهم **المكان**. ونحن نتحدث عن

«اتخاذ موقف»، و«معرفة أين تقف»، أو نقول إن أحدهم «يلزم طريقتي في التفكير». ويقال عن الناس الذين يتحدون الشيفرات الاجتماعية إنهم **نسوا مكانتهم**، مقابل أولئك الذين **يعرفون مكانتهم**. تُمنح **جائزة المكان** للفائز، ويقال عن الشخص الذي يتخبط إنه **خرج عن طوره** (all over the place). يدل «المكان»، بانطوائه على استعمالات عديدة، على أرض تتوسط بين الجسم الإنساني وترتيبات الحياة الاجتماعية. وتستقي الكلمة أصلها من الكلمة الأكثر تركيزاً (plaza) (في الإنجليزية الوسطى والفرنسية والإسبانية في القرن الحادي عشر) التي كانت تدل على فضاء حضري مفتوح أو **ساحة تسوق**. وفي القرن السادس عشر، صار «المكان» في الإنجليزية يشير إلى المدن الأجنبية، أو محل إقامة الأرستقراطيين في المدن، أو الجيرة المتنوعة.

تردد **معرفة مكان الشخص** أصداء حقبة كانت تحتمي فيها الطبقات الاجتماعية المختلفة عن غيرها بالانعزال المكاني. فما كان يُسمَح للفلاحين بدخول صالونات الأثرياء، ولا للمهاجرين أو العبيد بتأكيد أن لهم حقوقاً، ولا للنساء باحتلال أدوار الرجال. وحين انبثقت القومية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، تمت المبالغة بـ «مكانة» الهوية الجمعية وتجزئتها في الوقت نفسه. كان كون المرء «ألمانياً» أو «إسبانياً» لا يضم فقط الأرض، بل أيضاً اللغة والدين والأصل؛ وكان لكل شخص كمواطن حقوق متساوية. ومن الناحية الواقعية، غالباً ما كان يجيء السكان الذين يختلفون في دينهم، من مكان آخر، أو يجدون أنفسهم محرومين بالمخيال القومي من حق التصويت.

عند كثير من الفنانين والمفكرين، أحدث القرن العشرون **خسارة في الإحساس بالمكان**؛ فأصبحت الرابطة بين الذات والمكان هشة واعتباطية. أثارت الأفلام والأغاني الحس بالاغتراب عما سماه

الخنافس بـ «إنسان اللامكان» (Lennon, 1965). وشجعت السينما والتلفاز والأسفار حس الانتماء إلى أي مكان **ولامكان**. أزالت اقتصادات الإنتاج المتغيرة الجماعات عن أماكنها. ويساعد البحث عن الانتماء، الذي يلازمه خطاب الحقوق السابق، في تفسير نشأة سياسات الهوية لفترة مابعد الحرب والحاجة إلى تحديد «المكان» الذي يتحدث منه الشخص (Keith and Pile, 1993). ويحتفظ هذا التعبير بالمعنى الأقدم للمكانة الاجتماعية لكنه يقدم توقعاً بأن النقاد سيتأملون في مكانتهم في بنى السلطة. ولا يوضع هذا النوع من المكان بالضرورة في الفضاء المادي، بل يهتم بالموقع الاجتماعي للأفراد من حيث السلطة، والارتباط، والالتزام، ورأس المال الاجتماعي (Morley and Robins, 1995).

أصبح المكان واحداً من أهم المفاهيم التي يحدوها القلق في الوقت الحاضر. فمع تدفق الناس، والثقافات، والسلع عبر الحدود، وتسارع التغير التكنولوجي، هل مازال لدى الناس إحساس بالمكان؟ إذا كان الأمر كذلك، فكيف يكون الحفاظ عليه؟ هل مازالت هناك عادات محلية لتمييز مكان عن آخر؟ إذا كان الأمر كذلك، فهل تحد أم تقوي الناس فيه؟ عند بعضهم، خلق الحراك المتزايد والعولمة **لاأماكن** (non-places)، كالمطارات والمصارف والمجمعات، حيث تم التخلي عن الهوية والسكنى للتجارة والفردية المنزوية (Augé, 1995). ويرى آخرون أن الرواج العالمي لرأس المال يعتمد على الاختلاف في الأماكن المحلية (Mitchell, D., 2000). وعلى النحو نفسه، يؤكد مراقبو الفضاء الحاسوبي على **لامكانية** الهويات في الفضاء الافتراضي، ويتناقشون إذا ما كانت مثل هذه السيولة تحتُّ تراتبات السلطة في البيئات المبنية، أم تعزز الإمكانات للجماعات والهويات الاجتماعية المتنوعة (Hillis, 1999).

م

لم يعد بوسعنا أن نفهم «المكان» كمكان على الخريطة، أو

حيث يوجد المرء كجسد مادي. وحتى لو أقام المرء في مكان واحد، فإن فكرة مكانـ(ـه) أو مكانـ(ها) لابدّ أن تنهار؛ ذلك أن بواعث كل مكان ومعانيه وإمكاناته تتأثر بالعلاقات الإقليمية أو العالمية. فليست الأماكن مجرد مواضع على الأرض، بل هي أيضاً سياسية؛ يضجُّ بعضها بسلطة أقوى لتقرر من ينتمي لها ومن لا ينتمي. فالأماكن مثار خلاف، وهي متشابكة، وغير يقينية، وتشكلها على نحو جلي علاقات السلطة والنيات الإنسانية.

لهذه المناقشة قوة إقناع خاصة عند النساء. فقد أوضح الفنانون والمنظرون أننا نغدو رجالاً ونساءً من خلال تعلم العيش في **أماكن مجنَّسة** (Duncan, N., 1996; McDowell, 1999; Massey, 1994)؛ وكانت نشأة العالم الخاص جزءاً لا يتجزأ من نشأة البناء الخاص للأنثوية، في حين طُبِعت الحياة العامة والحراك الاجتماعي إلى حد كبير بطابع الجنس الذكوري. أظهرت الناقدات النسويات أن الهوية تُبنى من خلال التجربة المجسدة والارتباط بالآخرين، وهو ما اقترن بالموضع - أو **المكان المسكون** - وبحس الانتماء. مثل هذه المواضع يمكن أن تكون مثبطة عند الجماعات المهمَّشة مثل المستهترين والسحاقيات، أو الملونين، أو الناس المعدمين. وباختيارهم أن يتركوا مكاناً ما وراء ظهورهم، يكتشفون إذا ما كان موضعهم الجديد يتلاءم مع حضورهم. وتمتد استراتيجيات الدفاع أو الاحتفاء بخصوصية المكان بدءاً من الحدود الضابطة (Nicol and Townsend Gault, 2004) ومروراً بالتقاليد المحلية في المعمار وتصميم المشهد (Mitchell, W. J. T., 2002) وصولاً إلى الفن (Duncan and Ley, 1993)، والموسيقى الشعبية (Leyshon, Matless and Revill, 1998)، وأيقونات الإعلان والسياحة.

ما برح الاهتمام بـ «حس المكان» يكتسب إلحاحاً شعبياً متجدداً بسبب العولمة والدمار البيئي. وتبلور الصراعات من أجل السيطرة

م

على الأرض والموارد عدداً من القضايا تخص الأراضي: إزالة الغابات، والحقوق الدستورية للسكان الأصليين، وملكية الشركات، والتوسع العسكري، والعمران التدميري، والأعمال الزراعية، والمحافظة على الأنواع، إذا اكتفينا بذكر عدد منها. وفي حين تقترن هذه الصراعات بحقوق جماعات محددة، فإنها غالباً ما تحرّك التحالفات العابرة للإثنية. وشيئاً فشيئاً مابرح يتضح أن «المكان» هو محصلة الممارسة الاجتماعية؛ فالناس هي التي تقرر هيئته ومعانيه.

جودي بيرلاند

انظر أيضاً: **الأصلي، الافتراضي، الحراك، الخاص، العام، الفضاء، الهامشي.**

المنزل (Home)

يدل **المنزل** على كلٍّ من السكون والاستقرار، والحركة معاً. فالمنزل (أو الموطن) هو المكان الذي تتولد منه الأشياء (مسقط الرأس، البلد الأصلي) وتعود إليه، أو، حيث تعاق الحركة، مكان العودة المتخيلة. فهو موضع الانتماء، الذي يضم الإحساس بالعائلة، والحميمية، والقرابة بين من يعيشون على مقربة من بعضهم، وتحيط به الحركة. هو المكان الذي يأتي إليه الآخرون حين نكون في منزلنا لاستقبالهم والمكان الذي تصدر عنه الأشياء للآخرين: إذ كانت الإدارات الاستعمارية، والتعليمات، مثل الطرود للمهاجرين، تجيء دائماً من الموطن. ويمكن العثور على المنزل أيضاً عند النهاية الأخرى للسفر والحركة ـ رحلة بعيداً عن الموطن، أو، كما في التواريخ الاستعمارية، موطناً مزروعاً في أرض آخر، كما في محطة موطن. ويمكن أن يشير الموطن أيضاً إلى نهاية الرحلة، ومكان الاستقرار الأخير والعودة النهائية: «حتى ننتهي في الرماد، مأوانا الأخير، وموطننا الأصلي» (Milton, 1667).

م

تعني العودة بالأشياء إلى المنزل جعلها آمنة، وإبعادها عن التداول ـ كما في قاعدة الهدف في لعبة من الألعاب: **العودة المظفرة** (home and dry) ـ تماماً كما إن **ضرب الهدف** هو تسديد أكثر الضربات التي تنكر على الخصم حرمة هدفه. ويعني **الإخفاق في إصابة الهدف** (come short home) الفشل في الوصول إلى الهدف، أو السقوط فريسة الأسى: «غالباً ما كانوا يخطئون أهدافهم، لأن الألمان كانوا أفضل منهم» (Defoe, 1722). والمنازل **للمشردين** (homeless)، المحرومين، المعوزين، العجزة، هي أماكن الراحة التي يتم توفيرها درءاً لمخاطر الحياة المتشردة في الشوارع، تماماً كما يهدف **أمن الموطن** إلى توفير المأوى الآمن في عموم الأمة. ويشعر الإنسان **بحريته في منزله** (at home) حين تكون الأشياء هي ذاتها على خير وجه، حيث تكمن هوية الشخص الحقيقية.

بلورت هذه المعاني المتنوعة للمنزل رمزية خاصة في القرن التاسع عشر من خلال اقترانها بإدارة المنزل لدى الطبقة الوسطى. فإذ صار يتحدد المنزل باستمرار من خلال العائلة النووية التي تتكون من راشدين متساكنين وأولادهما، بدأ يكتسب خصائص جنوسية مميزة كعالم خاص، بيتي ذي طابع أنثوي إلى حد كبير، منفصل عن عوالم العمل والحياة العامة التي يهيمن عليها الذكور. فبوصفه «ملاذاً في عالم بلا قلب»، كان المنزل، من الناحية المثالية، المكان الذي يستطيع رئيس العائلة الذكر أن يأوي إليه طلباً للأمن، وتجديداً لقواه، من أهوال الضيق في الصناعة والمنافسة. فالمنزل هو «موضع السلم؛ والمأوى، ليس فقط من جميع الإصابات، بل من الرعب بأسره، والشك والانقسام»، ولكن فقط حين تكون في قلبه «زوجة مخلصة» (Ruskin, 1868).

تولد العلاقات بين الحركة والسكون، والخاص والعام، والمنزل والخارج، في هذا التشكيل، تقويمات قلقة ومتناقضة

للمنزل. يُنتقَصُ من المنزل باعتباره محدِّداً ومضيِّقاً قياساً بتحديات المجازفة والخطر، وفرص الحراك، التي تنتظر الرجال خارج المنزل. ويُغالى في تثمين المنزل عاطفياً كمنطقة معزولة، وموضع للسكينة المستقرة، حيث تكون مهيأة لحركة الذكر، حين يعود للراحة، لينطلق في الحركة مرة أخرى. في الوقت نفسه، مع الانبثاق من العلم البيتي في أواخر القرن التاسع عشر، ومع حملات **إدارة المنزل** العقلية والعلمية، وفي القرن العشرين، مع النمو الانفجاري للتقنيات المنزلية، فإن المنزل ـ أي «الملاذ المنتهَك» ـ صار يُدمَج بعالم الإنتاج الصناعي والإدارة الذي كان يقف في مقابلة معه تخيلياً. ويشير التطوير المتعلق **باقتصاديات المنزل** إلى إقصاء عمل النساء في المنزل عن التعريفات المعاصرة للاقتصاد العام.

كانت للعلاقات بين المنزل، والراحة، والاستقرار، والانتماء، والحركة نتائج حاسمة على الناس الذين لا تتركز ممارساتهم المنزلية مكانياً بهذه الطريقة. في تواريخ التماس المبكرة بين العالمين القديم والجديد، كانت تؤوَّل بداوة المجتمعات التي تعيش على جمع الصيد باعتبارها مؤشراً على وحشيتها. فالتجوال عبثاً بلا هدف محدد للرحيل والعودة كان يدل على الافتقار إلى الحضارة، وهذا ما وفر شرعية للاستعمار كعملية تحضير للمتوحشين، وعلى الإخفاق في الاستقرار الدائم ومن ثم امتلاك الأرض، مما سوّغ في النهاية مصادرة ملكيتها.

في التواريخ اللاحقة، جرت إعادة عمل إبداعياً على القيم التي أُنفقت في المنزل في عملية ترجمته من أصوله الأوروبية ـ الأميركية البيضاء لدى الطبقة الوسطى في القرن التاسع عشر إلى عدد من التقسيمات الطبقية والعرقية. فقد أدى المنزل، ومكان النساء فيه، دوراً مهماً في تغذية تطور القومية الهندية كحرم داخلي تمت فيه المحافظة على ثقافة متميزة وهوية مستقلة من أن ينتهكهما المستعمر. «في العالم، كان تقليد المعايير الغربية وتبنيها ضرورة لازمة، أما في

م

الوطن، فقد كان بمثابة إعدام لهوية المرء نفسها» (Chatterjee, 1993: 121). وغالباً ما أدى المنزل [الموطن] الدور نفسه في تواريخ العبودية والاضطهاد العرقي: «كان موطن المرء هو الموقع الذي يواجه فيه المرء بحرية قضايا الأنسنة، حيث يمكن للمرء أن يقاوم» (Hooks, 1990b: 42).

ويتضح غموض القيم التي أُلصقت بمحل المنزل في الأدب الذي انبثق في سياق الانتقادات النسوية والمستهترة والسحاقية. وتوجز دونا هاراواي كيف صارت القيم البيتية موضع خلاف:

المنزل: الإدارات المنزلية التي تتزعمها النساء، الزواج الأحادي المتسلسل، الهرب من الرجال، النساء العجائز وحدهن، تكنولوجيا العمل البيتي، العمل البيتي المأجور، إعادة ظهور محلات الكدح البيتية، الأعمال والاتصالات القائمة في البيت، الكوخ الإلكتروني، التشرد الحضري، الهجرة، المعمار المعياري، إحياء العائلة النووية (المتخيلة)، العنف المنزلي المتزايد (Haraway, 1985: 194).

مع ذلك يمكن للمنزل أن يبقى أيضاً ملاذاً آمناً في عالم بلا قلب، ومكاناً يمكن أن تأوي إليه الذات الحقيقية لتجد التعبير عنها: «لن تكون أبداً ذاتك كلها إلا حين تكون في منزلك الأليف بوضوح» (*Stacey English Lesbian*)، استشهد به (Johnson and Valentine, 1995: 108).

والعلاقات بين المنزل - سواء أكان يفهم كمحل للإقامة، أو موطن أو مسقط رأس أو بلد أصلي - في السكون والاستقرار والانتماء والحركة، تجري مراجعتها أيضاً في ضوء طرق العيش الجديدة المقترنة بحراك العمل المتزايد والهجرة. وبدلاً من المنزل «كنقطة ثابتة في المكان، وموقع محدد «ننطلق» منه ونعود إليه» (Heller, 1981: 239)، صارت استعمالات جديدة (المنزل بوصفه موطناً رمزياً، متحركاً، وطريقة في الحياة وفي فعل الأشياء يتخذ فيها

المرء منزلاً له وهو ناشط في الحركة) ([Morley, 2000: 47])، تضم شبكة أوسع وأكثر سيولة من العلاقات بين الرحيل والسكنى.

طوني بينيت

انظر أيضاً: **الأمة، البلد، الخاص، العام.**

المواطنة (Citizenship)

تقترن المواطنة تاريخياً بنشأة المدينة الأوروبية، وفضائل التحضر، ومؤسسات المجتمع المدني، وانتشار الحضارة العمرانية. والمواطن (citizen) كلمة مشتقة من (cite) كما في الكلمات الأنجلو - فرنسية (citeseyn)، (citezein)، (sith|zein). ومنذ القرن الثالث عشر، صار المواطن ببساطة عضواً أو مقيماً (deinsein) في مدينة أو قصبة ما. وقد أشار كاكستون في **أخبار إنجلترا** عام 1480 إلى «مواطني لندن»، ويصف شكسبير في **ترويض النمرة** (1596) بيزا بأنها «معروفة بمواطنيها الوقورين». تدل هذه الإحالات المبكرة إلى «المواطنة» على معناها المحدد بوصفه من يسكن في مدينة فقط. كان المواطنون بوصفهم أعضاء متحضرين في مجتمع عمراني حضري يقفون على نقيض مع أهل الريف. وقد بقيت هذا النقيض حتى القرن التاسع عشر، حين لاحظ راسكين عام 1860 في كتابه **الرسم الحديث** أن «كلمتي (أهل الريف والقرويين) مازالتا تدلان على الشخص الجلف غير المتعلم، في مقابل كلمتي (أهل المدن والمواطنين)». وفي كثير من المجتمعات الأوروبية، صارت المواطنة تقترن بموقع طبقي معين، هو تحديداً البورجوازية. كان المواطن هو المتحضر، وليس عضو النبالة أو السيادة المستقرة. وصف صاموئيل جونسن (1755) المواطن بأنه صاحب التجارة، وليس الجنتلمان النبيل. فالمواطن هو النبيل البورجوازي، أو الشخص الحر، وتقترن المواطنة بالبورجوازية وليس بالثقافة الأرستقراطية. وفي النظرية السياسية

م

والاقتصادية للقرن التاسع عشر، أصبحت المواطنة تقترن بنشوء المجتمع المدني. كان تمدن المواطن نتيجة تهدئة المجتمع العسكري للأرستقراطية الإقطاعية التي وصفها نوبرت إلياس (Elias, 2000 [1939]) بأنها «عملية تحضر». كان المواطنون أعضاء في مجتمع مدني وحَمَلة تمدن بورجوازي. ومن المهم الانتباه هنا إلى أن المواطنة تتسم بالإبهام: فهي وسيلة لنقل حقوق الأفراد، لكنها تعكس أيضاً نمو هيمنة الدولة على المجتمع المدني.

بالرغم من أننا يمكن أن نبحث عن أسلاف للمواطنة في المؤسسات السياسية الإغريقية والرومانية، فإنه لا يتوفر دليل على وجود مواطنة اجتماعية حتى الحقبة الحديثة. إذ كان نمو المواطنة في اليونان القديمة يقلصه استبعاد النساء، وحضور التقسيمات الطبقية، واعتمادها على العبودية. وعرفت المسيحية الأولى أيضاً، كما يتضح من كتاب **مدينة الله** (Augustine, 1972: 413-426) للقديس أوغسطين على سبيل المثال، أهمية المواطنة، لكنها عزلت عضوية المجتمع العلماني عن مواطنة المدينة السماوية. وبقي هذا التمييز جزءاً تقليدياً من التعليم المسيحي إلى وقت متأخر حتى عام 1792 حين أكّد الأسقف هورني أن «مواطنتنا، كما يقول الإنجيل، موجودة في السماء». وربما جاز لنا أن نصف هذه الصور الأولى بأنها مواطنة سياسية، ونزعم أن الصراعات الثورية التي أفرزت الحداثة خلقت أيضاً المواطنة الحديثة أو الاجتماعية. تتسم المواطنة الحديثة بسمتين مهمتين: كونها عالمية كلية، وكونها ترتبط بنشوء الدولة القومية. وكانت نقطة الانعطاف الحاسمة في بناء المواطنة العلمانية الحديثة تتمثل في الثورة الفرنسية، التي رسّخت، على حد تعبير روجيه دي ليزليه، فكرة أن المواطنين يمكن أن يرفعوا الدعاوى المشروعة ضد دولة الطغيان «بجيوش المواطنين».

إن المواطنة الحديثة هي نتاج الثورات السياسية ـ الحرب الأهلية

الإنجليزية، وحرب الاستقلال الأميركية، والثورة الفرنسية. وقد أفرزت هذه الثوراتُ القوميةَ الحديثة والمواطنة على السواء. وكان خلق الدول الأمم ينطوي بالضرورة على «جماعات متخيلة» قومية، افترضت واستمرت في خلق السكان المتجانسين. وقد انضمت هذه الجماعات القومية إلى بعضها ضد التقسيمات على أساس الطبقة والثقافة والعرق، باعتناق أيديولوجيات قومية وفكرة المواطنة. ومنذ معاهدة ويستفاليا (1648) فصاعداً، صار بناء الدولة يقتضي صوراً قومية من المواطنة. وأتاح تطور الطباعة، وانتشار الكتابة، واتساع جمهور القراءة، تكوين الجماعات القومية وأصول المجتمع المدني. فكان نمو الطباعة تغيراً تكنولوجياً خلق فضاءً عاماً مفعماً بالعنفوان ونقاشات دينية ميسرة قوَّضت المعايير التقليدية في التكتم والتميز.

في القرن التاسع عشر دمجت المواطنة القومية الطبقة العاملة في الرأسمالية من خلال المؤسسات الإنعاشية (مؤسسات الخدمة الاجتماعية). وحققت دول الرفاهية تهدئة للطبقة العاملة بتنازل قليل نسبياً حول القضايا الأساسية في الطبقة والثروة والسلطة. ولم تقوض المواطنة البنية الطبقية، وتفادت رأسمالية الرفاهية الصراعات الثورية التي تنبأت بها الاشتراكية. مع ذلك هناك تنوعات ذات دلالة بين النظم الرأسمالية. ففي ألمانيا، كان أوتو فون بسمارك، والقيصر فلهلم مؤسسين كارهين لدولة الرفاهية الحديثة، فتم تطوير المواطنة الاجتماعية بتنازلات قليلة للحقوق المدنية والسياسية. وظل نظام الرفاهية السلطوية قيد الاستعمال حتى الحرب العالمية الأولى. في اليابان، استخدمت ثورة ميجي الملكية كمبدأ شرعي في استراتيجيتها للتحديث المحافظ، ولم تكن في اللغة اليابانية أي كلمة أصيلة للتعبير عن المواطنة. لذلك استخدم الإمبراطور ميجي عام 1890 مصطلحاً مركباً حديث النحت هو (شِنْمِن) للإشارة إلى الرعايا الخاضعين له في ولائهم. ولم تفلح روسيا على المدى الطويل في تطوير استراتيجية للاحتفاظ بالسلطة وتحديث النظام. وقد آثرت

م

أسلوب القمع والنفي، وأتبعته بفترات من الإصلاح العقيم. لم تطور هذه النظم، ربما باستثناء النظام الألماني، مواطنة اجتماعية، فكان يقاطع المواطنة المدنية بين الحين والآخر تدخلات سياسية اعتباطية.

أفرزت الحرب العالمية الأولى استراتيجيتين جديدتين: الفاشية والاشتراكية التسلطية. وكانت كلتاهما قمعية إلى حد كبير، استلزمت أيديولوجيات تشريعية قوية، ولم تقدم أي تطور للمواطنة المدنية. وقد اتخذ كلٌّ من ألمانيا النازية والاتحاد السوفياتي خطى سريعة نحو المواطنة الاشتراكية من خلال برامج رفاهية تسيطر عليها الدولة. وفي النهاية هزم الفاشية تحالف جيو ـ سياسي أقوى مع الدبابات السوفياتية، ولم يهزمها تفوق الديمقراطية الليبرالية، غير أن الانتصارات العسكرية للجيوش الأميركية أكدت أهمية النموذج الليبرالي في السياسات المحلية، التي كانت تجمع بين الحريات المدنية والسياسية وبين بعض تطورات المواطنة الاجتماعية.

تهيمن على المناقشات البريطانية المتأخرة للمواطنة نظرية ت. هـ. مارشال في كتابه **المواطنة والطبقة الاجتماعية** (Marshall, 1950)، التي كانت فيها المواطنة تحتل موقعاً رُتَبياً يحسّن التفاوتات الطبقية الناتجة عن السوق الرأسمالية. وقد انتُقدت نظرية مارشال لأنها ناقصة، وتهمل المواطنة الاقتصادية، ونمو ملكية العمال، والديمقراطية الصناعية. وفي حين كان من المفهوم أن تفترض النظرية أن المجتمع البريطاني متجانس عرقياً، فهي لم تتجه إلى المشكلات التي أصبحت بارزة في المواطنة المعاصرة ـ مثل طالبي اللجوء السياسي، والإقصاء العرقي، ومنزلة اللاجئين، وسياسات الهوية. ومن المثير أن نقارن نموذج مارشال البريطاني بالحالة الأميركية، حيث كانت العرقية لاالطبقية هي القضية الحاسمة. ففي الولايات المتحدة، كانت المواطنة تقترن بالعضوية السياسية والهجرة والانتماء العرقي وليس بحقوق الرفاهية والطبقة الاجتماعية. وفي رأي ألكسي

م

دو توكفيل في كتابه **الديمقراطية في أميركا** (*Democracy in America*) (De Tocqueville, 1968 [1835-1840])، فإن غياب الحكومة المركزية، البيرقراطية، قد شجّع على المبادرة الجماعية. فقد بادرت الجمعيات التطوعية، وليس الدولة، لحل المشكلات الجماعية المحلية. وتم التعبير عن التجربة المعاصرة للمواطنة الأميركية من خلال عدد كبير من الجمعيات المحلية غير الرسمية.

ويتميز كلٌّ من النموذجين البريطاني والأميركي عن تقاليد القارة الأوروبية. ففي ألمانيا، كانت المواطنة (Bildungsburgertum) تقترن تاريخياً بالتحضر والعملية التحضيرية. كان المواطن البورجوازي شخصاً مثقفاً علّم نفسه وثقفها، واعتمد على الدولة لضمان الحريات والإبقاء على النظام الأخلاقي العام. وفي فرنسا، تمّت مأسسة التراث الراديكالي لثورة 1789 في النظام التعليمي، الذي كان يضمّ المعايير العالمية والعلمانية.

في القرن العشرين، صارت ألقاب المواطنة مشروطة بالعمل والحرب وإعادة الإنتاج. فكان المواطن المارشالي عاملاً وجندياً وأباً تُقدر له مساهماته الاجتماعية من خلال الألقاب الكمالية. وقلّصت العمالة المؤقتة، وإنهاء التجنيد والخدمة العسكرية الإلزامية، وتحوّل الحياة العائلية من خلال الطلاق، والزواج المستهتر، والأسرة التي تضم أحد الوالدين فقط، من هذه الشروط الاجتماعية. لقد كانت الأسس الاقتصادية للمواطنة التقليدية من نتاج الثورة الصناعية، غير أن عولمة الاقتصاد فصمت العلاقات الضرورية بين المواطنة القومية والعمالة والعائلة النووية وحقوق إعادة إنتاج الثنائي من جنسين مختلفين. وتقوم النظرة الليبرالية الجديدة للمواطنة على رفاهية العمل، والضمان الخاص للرعاية الصحية، والتعليم الخاص، والتقاعد المرن، وإعانة الذات، وطرز الحياة الصحية.

لقد ألحقت الثورة المالية الليبرالية الجديدة ضرراً شديداً

بالمؤسسات العامة، لاسيما المدارس والجامعات وأنظمة البث العام، التي تدعم في الوقت نفسه المواطنة الاجتماعية. مع ذلك، فإن التقسيم العرقي هو المشكلة الأساسية التي تواجه المواطنة في الوقت الحاضر. وقد ميّز رينهارد بندكس في كتابه **بناء الأمة والمواطنة** (*Nation Building and Citizenship*) (Bendix, 1964) بين المبدأ الاستفتائي الذي يرتبط به المواطنون كأفراد ارتباطاً مباشراً بالدولة على أساس عالمي كلي، والمبدأ التمثيلي الوظيفي الذي تتوسط فيه الجماعات الاجتماعية التي ينتمي لها الفرد، في العلاقات بين الفرد والدولة. وبالنتيجة تكون المواطنة موضوعاً خلافياً يخلو من المساواة. وفي حين يتطابق المبدآن داخل الدولة نفسها، فإن نمو المواطنة الكلية، في كثير من المجتمعات الأفريقية، تعوقه مطاطية العضوية القبلية والهويات المحلية. على أن مصاعب المواطنة الكلية مما يميز أيضاً كثيراً من المجتمعات الأوروبية المتعددة الثقافات. ففي فرنسا فإن التجانس الثقافي هو شرط مسبق للوحدة الجمهورية السياسية التي تقتضي الاندماج الثقافي من خلال رعاية الدولة. ويتمثل تراث الثورة في أن الأمة تنعكس في المواطن ويعيد إنتاجها نظام تعليمي موحد. تخلق التجربة التعليمية المشتركة مواطنة مشتركة، غير أن النظام التعليمي تعرض للتحدي عام 1989 بطرد ثلاث طالبات مسلمات يرتدين الحجاب من المدرسة. وحظي قانون برلماني يمنع جميع الشعارات الدينية الصريحة بدعم مجلس الشيوخ الفرنسي في 3 آذار/ مارس 2004. وصوّر كثير من المثقفين الاشتراكيين الحجاب على أنه رمز للاضطهاد الأبوي وهم يخشون أن يحمل دمار المدارس العلمانية معه دماراً للجمهورية.

أصبحت المواطنة مقولة خلافية في الصراعات الثقافية حول الهوية. وفي كثير من مظاهر القانون والسياسة، هناك توتر متزايد بين الحقوق الإنسانية العالمية والحقوق الاجتماعية في المواطنة القومية. على سبيل المثال، يناضل كثير من شعوب الأمة الأولى، وجماعات

المهاجرين، وأزواج المستهترين، لتحقيق حقوقهم الثقافية تحت بند تشريع الحقوق الإنسانية، لأن حقوقهم الاجتماعية لا يمكن أن تتحقق بما يكفي داخل إطار المواطنة. وتمثل هذه التغيرات التحدي الأكبر لإطار العمل التقليدي في حقوق المواطنة.

برايان تيرنر

انظر أيضاً: **الأمة، التعددية الثقافية، الحضارة، الحكومة، الديمقراطية، الرفاهية، السيادة، العام، المدينة.**

الموضوعية (Objectivity)

تنطوي **الموضوعية**، هي ومشتقاتها: **الموضوعي، موضوعياً، النزعة الموضوعية**، على ما يبدو تاريخاً رائقاً. وهناك إجماع واسع على أن مفردة «الموضوعية» تشكل مرادفاً لألفاظ مثل الحيادية، وعدم الانحياز، والتجرد؛ **فالمراقب الموضوعي**، على سبيل المثال، يستطيع أن يقدم رواية موثوقاً بها عن الأحداث على وجه التحديد لأنه لا مصلحة له في نتيجتها، ويستطيع أن يكوِّنَ رأياً ويطلق أحكامه بصرف النظر عما ستسفر عنه من نتائج. ومن الواضح أننا كنا نقرر التوافق حول هوية المراقب الموضوعي، وإن كنا نختلف في العادة إذا ما كان هذا الشخص أو ذاك يمكن أن ينفع فعلاً كمراقب موضوعي في أي حالة بذاتها.

يمكن ملاحظة مثل هذه الاختلافات في السياسية ـ وبدرجة أدنى في الصحافة ـ حيث غالباً ما تضفي أعباء الموالاة والمحاباة على مثال الموضوعية طابعاً جذاباً. والحقيقة أن كثيراً من السياسيين يعملون على تعريف «للسياسة» تبدو فيه «السياسة» نفسها نقيضاً للموضوعية؛ وهكذا من المعتاد أن نسمع أن الاعتبار «السياسي» يضع الحزب ومصلحة الحزب فوق كل ما سواه، مما يجعل **التقديرات الموضوعية** عديمة الصلة أو غير متيسرة. وبهذا المعنى

«للسياسي» سيعارض حزبٌ ما الشيء لمجرد أن حزباً آخر اقترحه، دون اعتبار للفوائد أو العوائد («الموضوعية») للمقترح نفسه.

في الصحافة، في المقابل، تتفق أغلب الأحزاب على أن المراسلين يجب أن يلتزموا بضابط **الموضوعية المهنية** .ولكن في الولايات المتحدة، بقطاعها العام الضعيف والملكية الخاصة لأغلب وسائل الإعلام فيها، ظل النقاد ذوو الميول اليسارية يصرّون مطولاً على أن الصحافة محافظة عملياً مادامت تملكها وتستخدمها مصالح الشركات الاندماجية، في حين بقي نقاد الجناح اليميني في المقابل يصرون على أن الصحفيين أنفسهم ملوَّثون بمحاباة ليبرالية تمنعهم من أن ينقلوا موضوعياً في قضايا مثل العرق، والجنسية، والدين .(Chomsky and Herman, 1988 and Goldberg, 2001)

والمثير في هذا التوافق الواسع النطاق حول معنى الموضوعية في هذه النقاشات هو أن كلمة (موضوعي) نفسها هي عينة من العينات النادرة التي كان يتناقض معناها الفلسفي مباشرة مع معناها السائد الآن. ففي فلسفة القرون الوسطى كان المصطلحان «موضوعي» و«ذاتي» يعنيان ما يدل عليه «الذاتي» و«الموضوعي» في الفلسفة الغربية منذ القرن السابع عشر، وبالتحديد منذ بواكير القرن التاسع عشر: كان «الذاتي» يدلّ على تلك السمات الخاصة بما نسميه الآن موضوعاً، أي ما يوجد بمعزل عن الإدراك، وكان «الموضوعي» يتجاوب مع سمات الموضوع مثلما تقدم نفسها إلى ما نسميه الآن بالشعور الذاتي للمراقب. على أنه مع رينيه ديكارت، بدأت الفلسفة الغربية ربط الموضوعية بـ «الأنا» المُدرِكة؛ ومنذ إمانويل كَنْت، اتفق أغلب المفكرين الغربيين على تصنيف العالم في **ظواهر موضوعية** توجد مستقلة عن الذهن، **وظواهر ذاتية** تعتمد على الذهن بطريقة أو أخرى (مثل العدالة) أو لا يمكن أن تُعزى إلا للذهن (مثل القلق).

أصبحت الذاتية، إذاً، تصطف إلى جانب الحزبي والمنحاز،

والموضوعية إلى جانب كل ما يخص الموضوعات كما توجد فعلاً في ذاتها (على حد تعبير ماثيو أرنولد). وبناءً على ذلك كان أحد الأسئلة المركزية بالنسبة إلى فلسفة العقل في القرنين التاسع عشر والعشرين يتعلق برسم الحدود بين الظواهر الموضوعية والظواهر الذاتية، وبالذات في ما يخص قضايا مثل الألوان (التي قد توجد أو لا توجد بمعزل عن إدراكنا لها). وعلى هذا الغرار، كان يدور أحد الأسئلة المركزية بالنسبة إلى الفلسفة الأخلاقية حول الكيفية التي يُصنف بها الميدان الضمني وتطبيق الدعاوى بالحقيقة الأخلاقية، بحيث إن جملاً من طراز: «من الخطأ تعذيب كائن إنساني آخر»، يجب أن تُفهَمَ على أنها تقوم على أساس مختلف ـ أي أكثر موضوعية ـ من جمل مثل: «من الخطأ أن تأكل البسطرمة بالمايونيز». تكمن الفكرة هنا في أن هذا الحكم الأخير هو مجرد حكم ذوق «ذاتي»، مادام أكل البسطرمة بالمايونيز لا يؤثر على أحد سوى الشخص الذي يأكل الشطيرة، مهما يكن يضايق حساسيات الآخرين في المأكولات الجاهزة. وفي المقابل، هناك شعور على نطاق واسع بأن ممارسة التعذيب ليست قضية ذوق بسيطة، بل هي قضية أخلاقية جدية تستدعي وجود صور ذاتية متبادلة من التوافق تسمح لنا أن ندين التعذيب «موضوعياً»، بصرف النظر عن الشخص الذي يتعرض للتعذيب أو السبب.

منذ أواسط القرن التاسع عشر، ولكن في العقود الأخيرة بالتحديد، صار المنظرون الاجتماعيون يتناقشون إذا ما كان معيار الموضوعية المتعلق بالعلوم الطبيعية التي تخص أشياء مثل الأجرام الكبيرة أو الجزيئات الصغيرة له صلة بالعلوم الاجتماعية التي تشمل أشياء مثل القرابة، والطقوس، وغرف التعذيب، والإجراءات البرلمانية. ويدعي أنصار الموضوعية في العلوم الاجتماعية أن الدراسة الحيادية غير المنحازة هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن لنا من خلالها أن نحصل على معرفة يمكن الاطمئنان إليها في ميادين مثل التاريخ

والاقتصاد والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع. ويعترض نقاد الموضوعية بأنه ما من ملاحظة للشؤون الإنسانية يمكنها أن تفلت من ضرورة المقاييس الإنسانية في الملاحظة نفسها، وأن شفاعات الموضوعية في ما يتعلق بالشؤون الإنسانية (عن معرفة أو بغيرها) تحتجب عن جداول الأعمال الحزبية التي لا تعرف تحزبها. على أنه ليس جميع نقاد الموضوعية حريصين على اتهام أرقام خصومهم بسوء النية؛ ذلك أن بعضهم يرى باعتدال أكثر أن «الموضوعية» ليست سوى المصطلح المغلوط لصور التوافق المعقدة المتبادلة بين الذوات. على سبيل المثال، ارتأى ريتشارد رورتي في سلسلة من الكتب بدءاً من **الفلسفة ومرآة الطبيعة** (*Philosophy and the Mirror of Nature*) (Rorty, R., 1979) أن المنطوقات التي توصف بأنها «صادقة»، سواء أكانت في مجال العلوم الطبيعية أو في مجال الفلسفة الأخلاقية، يجب أن تُفهَمَ لا بوصفها أوصافاً دقيقة لموضوعات مستقلة عن العقل، بل بوصفها دعاوى مفيدة تمكنت بمرور الزمن من أن تخرج «بيضاء اليد» (Rorty, R., 1982)، وهكذا توفر أسساً براغماتية لتوافق واسع بين الباحثين الإنسانيين.

يدعي بعض الفلاسفة الأخلاقيين أن موقف رورتي من الموضوعية يعني نسبوية ضحلة تكون فيها جميع أحكام القيمة متكافئة المنطلق. ومهما تكن الحال، فيمكن القول باطمئنان ـ وربما بموضوعية ـ في الأقل إنه بينما يتفق أكثر الناس على أن الموضوعية قريبة من عدم التحيز، يستمر الفلاسفة في الاختلاف بحماس مشبوب حول إذا ما كانت الموضوعية مجرد اسم آخر للتوافق الإنساني.



مايكل بيروبي

انظر أيضاً: **البراغماتية، التجريبي، العقل، المادية، المعرفة، النسبية.**



ـ ن ـ

النخبة (Elite)

في أشيع معانيها، تنطوي **النخبة** على عملية انتقاء ـ ربما تكون طبيعية أو اجتماعية أو ثقافية ـ تتمايز من خلالها قلة من الناس على الكثرة. تتضح فكرة الانتقاء الطبيعي في الاستخدام البستني للكلمة: («في كل صف خامس من الأشجار، كانت تُنتقى صفوة الأشجار»، 1936)، رغم أن هذا الاستعمال يتضمن كلاً من التنوع الطبيعي والانتقاء الاصطناعي من جانب الجنائني. وحين يُستَعمَل المصطلح في العلاقات بين الجماعات الاجتماعية، فهناك معنى إيحائي إضافي بأن القلة لا تتمايز عن الكثرة فقط، بل تمارس عليها صورة من صور السلطة. وقد تتميز النخب أيضاً بمصطلحات ثقافية أو عقلية. ويوفر دفاع روبرت هيوز عن الديمقراطية مثالاً على هذه القضية: «إن مهمة الديمقراطية في ميدان الفن تتمثل في جعل العالم آمناً للنخبوية. وليس المقصود نخبوية قائمة على العرق أو المال أو الوضع الاجتماعي، بل على المهارة والخيال» (Hughes, 1993: 201).

ن

غير أن عمليات الفصل الخالصة هذه يصعب الإبقاء عليها عملياً. فهناك تاريخ طويل ومعقد، عند صحوة تشارلز داروين، تُرجِمَ فيه الانتقاء الاصطناعي المرتبط بالاستخدام البستني إلى عملية انتقاء اجتماعي كان عليها أن تكمل آليات الانتقاء الطبيعي بفصل المناسبين

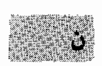
عن غير المناسبين. وحين ارتبطت هذه التصورات عن تحسين النسل بالأفكار عن صحة العرق، أحدثت في ما بعد برامج تكاثر انتقائي أُعِدّت لحماية نقاء **أعراق النخبة** ـ القوقازية، أو الآرية كما في البرامج النازية. وشكلت الأفكار الداروينية أيضاً جزءاً من الخلفية العقلية التي تطورت عنها في البداية **النظرية الاجتماعية عن النخب** في إيطاليا بواكير القرن العشرين. فقدَّم فلفريدو باريتو وغايتون موسكا وروبيرتو ميشيلز بديلاً عن التفسيرات الماركسية القائمة على أساس الطبقة للتقسيمات الاجتماعية، واقترحوا أن التقسيمات بين الجماعات القوية والجماعات التابعة كانت تقسيمات كلية ولا يمكن تفاديها لأنها تقوم على تقسيمات تصدر عن التفاوتات في توزيع المواهب الفطرية. كتب باريتو يقول: «إذاً دعونا نفرز طبقة من الناس، ممن يحظون بأعلى المؤشرات في حقول نشاطهم، ونعطي لهذه الطبقة اسم **النخبة**» استشهد به (Bottomore, 1966: 7). وأُكمِلت هذه التقسيمات الطبيعية بعمليات اجتماعية، مثل «القانون الحديدي للأوليغاركية» عند ميشيلز (Michels, 1949)، الذي أكّد أن السلطة، في أي تنظيم أو جماعة اجتماعية، تنجذب دائماً إلى الأعلى لتتركز في أيدي قلة من الناس.

كانت نظرية النخبة الإيطالية مؤثرة أيضاً في تمثيل العلاقة بين النخب وبقية المجتمع باعتبارها ثنائية النخبة ـ الجماهير. عند موسكا، كان هذا التقسيم يقوم على حقيقة أن الأقليات غالباً ما تحسن تنظيم أنفسها، وبحكم هذا الاعتبار وحده، تتمكن من ممارسة السلطة على كثرة السكان غير المنظمة. وقد أدت هذه المقابلة بين النخب والجماهير دوراً مهماً في التطور اللاحق للفكر الاجتماعي في القرن العشرين. واكتسب زخماً كبيراً من تجربة الشيوعية والفاشية، التي بدا فيها أن الديمقراطيات الليبرالية كانت تترنح على شفير الشمولية بحكم التركيز المتنامي للسلطة لدى **النخب السياسية**، **والنخب العسكرية**، **ونخب الأعمال**، وبحكم التشظي الاجتماعي للجماهير المعزولة،



المتفرقة، المبعثرة. كانت التنوعات السياسية لهذه المحاججات متباينة جداً. غير أنها تشترك في الاعتقاد بأن النخب المختلفة، وإن كانت في الأغلب تتصرف تصرفاً منفصلاً، فإنها قادرة أيضاً على التصرف جماعياً ـ كما في التصور الشهير عند س. رايت ملز عن **نخبة السلطة** بوصفها «تلك الدوائر السياسية، والاقتصادية، والعسكرية، التي تشترك باعتبارها شبكة معقدة من الزمر المتداخلة في القرارات» (Mills, 1956). يوازي هذه القدرة على التركيز لدى **سلطة النخبة** تصور عن الجماهير باعتبارها منفصلة عن العلاقات الاجتماعية التعاونية للطبقات والجماعات، ومن هنا فهي عرضة لتلاعب النخبة ودعايتها.

تستمر **نظرية النخبة** في تقديم تفسير للتراتب الاجتماعي لا يقوم على الطبقة. ذلك أن النظرة القائلة إن النخب تقتصر على «أولئك الذين استطاعوا، لأيما سبب، أن يحصلوا على الموارد التي تمنحهم سلطة ونفوذاً جوهريين» (Etzioni-Halevy, 2001: 4420-4421) مازالت قريبة من تعريف باريتو الأصلي. وتستمر نظرية النخبة أيضاً في الانهماك بآليات **انتقاء النخبة** وتجنيدها، والوسائل التي تنتقل بها سلطة النخبة عبر الأجيال. وهذه اعتبارت مهمة في تمييز **النخب التقليدية** التي تقوم على أواصر القرابة، أو امتلاك الأرض، أو المنزلة الدينية، عن **النخب الجديدة** التي تقوم على المؤهلات التعليمية، أو المهارات الإدارية والبيروقراطية، أو الإجماع السياسي، أو المهارات الثقافية المتميزة. هناك أيضاً ارتباطات قوية بين **النخب الإدارية والسياسية والبيروقراطية**، وأفكار الخبرة التكنوقراطية. وفي الاستعمال الأحدث، تتأثر **النخب الإعلامية والرياضية**، مثلاً، بمبادئ الشهرة والنجومية والصور الجديدة من التميز والسلطة التي تنشأ عن وسائل الإعلام المعاصرة.



في الأدب الحديث، صيغت النخب أيضاً على نحو أكثر مقبولية

لتكون عوناً للديمقراطية ولا تهدد بدمارها. وتعتمد مثل هذه التقديرات على الاعتقاد بأن المنافسة، خلافاً لتوقعات ملز، بين النخب تعمل ضد اجتماعها لممارسة صور من السلطة تشمل عموم المجتمع. فتعدد النخب يسهِّل من تدوير السلطة، ويمنع من تراكمها في مكان واحد. كما يُسنَد إلى النخب أحياناً مساعدة الجماعات المحرومة التي تعتمد على نخب سياسية أو قانونية لتمثيل مصالحها. والسلوك في الصراعات مابعد الاستعمارية غالباً ما تشكله أيضاً التحديات التي تواجهها سلطة النخب التقليدية من جانب نخب جديدة، كثيراً ما تدين في موقفها «إلى التعليم الغربي، ومواقع البيروقراطيات المنبثقة، والفرص التجارية التي تقابلها المواجهة الاستعمارية» (Gusterson, 2001: 4417-4418).

على أن النخبة ـ ونظيريها **النخبوية والنخبوي** ـ في الاستعمال الاعتيادي لديها أنصار واضحون قلة. فدلالاتها الإيحائية تكاد تكون ازدرائية بصورة ثابتة، حتى حين يستعملها أعضاء النخبة («ما ينطلي كمساواة على التلفاز البريطاني ليس سوى انعكاس للنخبة الضيقة التي تسيطر عليه»، روبرت مردوخ، كولومبيا). وأسباب هذا معقدة: فالنخب تجلس عليلة في ما يتعلق بالقيم الديمقراطية في الرأي العام، وتواجه النخبوية الثقافية تجريحاً جاهزاً بوصفها تفاخراً بسيطاً. ويحمل المصطلح أيضاً إيحاءات بمكافأة وسلطة ونفوذ لمن لا يستحق. والاستثناء الرئيس يتمثل في فكرة حكم الكفاءات (meritocracy) بوصفها «حكومة من عدد من الأشخاص الذين يتم اختيارهم على أساس الكفاءة والاستحقاق في نظام تربوي تنافسي»، مما يعني صوراً من الاختيار والنفوذ لمن يستحق على أساس الاستعمال الفعال للمواهب المكتسبة في أنظمة تنافس صريحة.

غير أن المفارقة تكمن في وجود إيحاءات في هذا الموضع بالذات بين الاستحقاق كمجرد مكافأة وأصول كلمة «نخبة» باعتبارها

«شخصاً يُنتقى أو يُصطفى رسمياً» (Williams, R., 1976: 112)، مع جذورها في كلمة (eligire) اللاتينية بمعنى الانتقاء، وعن طريق الفرنسية القديمة (Denes: 1461) (élire): («لعله لن يقوم بالكثير. . . لأنه منتقى كما تفعل الغوغاء»). وكما يلاحظ وليامز، فإن هذا الاستعمال العام تمت توسعته في الاستعمال اللاهوتي للإشارة إلى الصفوة باعتبارها من اختارهم الله. وقد وجد هذا الاستعمال صدى له في القرن التاسع عشر في مفهوم كوليرج عن صفوة المثقفين («الطبقة المميزة من أشخاص الأدباء والمتعلمين») **كنخبة روحية** معلمنة تقف بوجه تيار التسوية في النزعة الصناعية والمجتمع الجملي. وهذا ما أعطى الزخم للبرنامج العلماني في التحرر الثقافي الذي كان ينبغي أن توفره النخب المدربة على نحو خاص في «أفضل ما تم التفكير فيه وعُرِفَ» (Arnold, 1971 [1869]: 56)، وهو تراث استؤنف العمل به في القرن العشرين من لدن ت. س. إليوت، وف. ر. ليفز، ومؤخراً من لدن ألان بلوم (Bloom, 1987) **في** دفاعه عن الدور التمديني للنخب الأدبية والفنية. وتوسّع فكرة حكم الكفاءات من نطاق هذا التصور، لتوفر الأساس لآليات مستقرة أوسع عن استدعاء النخبة بالاعتماد على نطاق أوسع من المواهب المكتسبة. وربما لم يتم التخلي نهائياً عن جذورها اللاهوتية.

طوني بينيت

انظر أيضاً: **الذوق، الطبقة، المساواة.**

نزعة المحافظة (Conservatism)



كانت **المحافظة** (conservation) في معانيها الأولى تنطوي على دلالة بيئة قوية، شبيهة بالدلالة التي استردتها هذه المفردة في أزمنتنا الحالية. في أواخر القرن الرابع عشر كانت تشير بشكل أعم إلى حالة معينة، في العالم الإنساني أو الاجتماعي، تبقى بلا تغيير أو بلا

مساس. ولم يطل الوقت كثيراً حتى صارت فكرة المحافظة رمزاً في الميدان السياسي، يحمل معه اعتقاداً صريحاً بأن المدينة نفسها هي كيان عضوي يحتاج إلى قوامة حذرة. وتستقي الفكرة، التي كثيراً ما نسمعها في أزمنتنا الحاضرة، بأن «نسيج» المجتمع يحتاج إلى أن يُحافَظَ عليه، مباشرة من هذا النمط من التفكير، فتعد أي فعل يخلخل الطبيعة العضوية المفترضة للحياة الاجتماعية فعلاً مدمراً في جوهره.

ونزعة المحافظة، رغم اعتراضات أيديولوجييها، هي نتاج تاريخي للحقبة الحديثة، محدد على نحو لا فكاك منه بإبستيمولوجيات الحداثة وممارساتها السياسية. وقد دخل تشفيرها في الخطاب إلى الوجود في أواخر القرن الثامن عشر، لتبتكر زمانية الماضي التراثي أو القومي. وهنا يتم تمثيل حياة الأمة كمتجه خطي، حيث يُصوَّر الناس الذين يعيشون في الحاضر باعتبارهم ورثة طبيعيين لأولئك الذين صنعوا الأمة في الماضي. وعملت نزعة المحافظة بهذا المعنى كفلسفة عن الماضي القومي، يمتاز تصورها عن الزمن التاريخي بأنه عضوي بصورة لا مهرب منها. وقد سبقت ما كان ينبغي أن يصير إليه نصيرها التاريخي الكبير ـ أعني الحلم اليعقوبي **بالسنة الأولى**، التي دشنها تقويم الثورة الفرنسية والدال على فضيلة موضوع الزمن التاريخي كواجب ملزم للحاضر وواجب ملزم للتدخل الإنساني الفعال معاً.

يمكن تمييز **المعالجات المحافظة** في السياسة قبل القرن الثامن عشر بمدة طويلة. في الاضطراب الاجتماعي الذي حصل في إنجلترا في أواسط القرن السابع عشر، على سبيل المثال، قد يبدو اللورد كلارندن ـ الملكي المتشدد والعدو اللاذع لأي همس بالعاطفة الشعبية ـ للعين الحديثة محافظاً لا غبار عليه. مع ذلك فإن هذه القراءات الاسترجاعية مضللة، لأن نفوره من التغير الاجتماعي مهما يكن نوعه كان مفرغاً من أي فلسفة أكبر يمكن فيها التفكير بالمحافظة والتقدم



في كفة واحدة ([Clarendon, 1958 [1702-1704). لكن ما ظهر في لحظة الثورة الفرنسية، عند حدوث الانقسام بين اليسار واليمين، يمكن أن يسمى على النقيض من هذا فلسفة **السياسة المحافظة**. فجذورها تكمن في الثورتين الديمقراطيتين في الولايات المتحدة وفرنسا، وفي الصراعات الديمقراطية المُخرَسة أكبر في بريطانيا وإيرلندا. وتبين أن الموقع المتصدر لها كان إنجلترا المضادة للثورة، حيث كان مثقفها الأبرز الذي حظي باعتراف المحافظين اللاحقين من كل الأطياف تقريباً، هو الإصلاحي الإيرلندي إدموند بيرك. في كتاب بيرك الرئيس **تأملات عن الثورة في فرنسا** (*Reflections on the Revolution in France*) (Burke, 1978 [1790]) - حيث يظهر الفعل «يحافظ» (conserve) - تم تحريك «الماضي» كمصدر سياسي صريح، يمكن منه اقتباس سنى مجموع الحكمة الإنسانية. (وهذا التحريك للماضي لتحقيق غايات سياسية يرتبط ارتباطاً وثيقاً، بدوره، بالتجليات اللاحقة مع نهاية القرن التاسع عشر لابتكار التراث والتقليد [Hobsbawm and Roger, 1983]، وأنتجت فيها بالجملة الوسائل المختلقة أو ذكريات الماضي في الحاضر، لتؤسس علاقة عضوية «خيالياً» بين الماضي والحاضر). فالحكمة، عند بيرك، اخترقت الأجيال، وتجسدت تجسداً متفوقاً في الوسط العائلي: فليس للحياة الفردية من معنى إلا في إطار هذه الحياة الجمعية الأكبر. وهكذا فإن المعرفة الحقيقية كتجربة وتجريب إنما كانت وظيفة الميثاق بين الماضي والحاضر والمستقبل. ولذلك كانت تقف على النقيض من السياسة المستمدة من التجريد، أو من العقل، أو فوق كل شيء، من الالتزام الأيديولوجي الواعي بذاته. كانت الحكمة عند بيرك، في صورتها المثالية، تعبر في وقت واحد عن حقائق الألوهية والطبيعة الإنسانية والتاريخ نفسه.



عام 1818 وصف كتاب شاتوبريان: **المحافظ** الشخص المحافظ بأنه «من يؤيد الإبقاء على النظام الاجتماعي والسياسي الراسخ». بعد

ذلك بقليل في بريطانيا، ارتبطت نزعة المحافظة كمؤسسة سياسية بدوق ولنغتون مع نهاية عشرينيات القرن التاسع عشر. وظهرت فكرة **الحزب المحافظ** لأول مرة عام 1830 لوصف عصبة «التُّوريين» القديمة من ملاك الأراضي. في 1 كانون الثاني/يناير 1830، علقت مجلة **كوارترلي ريفيو** بأن «من الأولى تسمية ما يُدعى بالحزب «التوري» بالحزب المحافظ». وفي عام 1840 كان توماس كارلايل يكتب عن **نزعة المحافظة** لوصف ما اعتقد أنه ترياق التقدم.

خلال القرن التاسع عشر، والجزء الأكبر من القرن العشرين، كانت «نزعة المحافظة» تدل على تشكيلات سياسية متميزة تماماً. وغالباً ما كانت نزعة المحافظة تُفهَم، في حس القارة الأوروبية، بوصفها نزعة شديدة الرجعية، وعلى استعداد لإعادة الزمن التاريخي إلى الوراء، لاسيما حين تواجه تحدي ديمقراطية الحشد. في القارة الأوروبية في أواسط القرن العشرين وجدت قوى الرجعية هذه نفسها يكتنفها عدد من الحركات الفاشية، التي إما أن يتم امتصاصها فيها، أو تُدمَّرَ، أو تجد نفسها مضطرة إلى الدخول في تحالف غير مريح. وفي العالم الأنجلوفوني مثّل مصطلح «المحافظ» سياسة ليبرالية أعمق مما مثله في القارة الأوروبية. في بريطانيا على الخصوص، التقت تقاليد فن إدارة الحكم (الإبقاء على النظام) بالسياسة المحافظة لتضم - والحقيقة لتتقدم - بديمقراطية الحشد (Hogg, 1947). بعد خمس سنوات من تقديم توسيع غير مسبوق لترخيص الحزب، كان بوسع رئيس الوزراء المحافظ بنيامين دزرائيلي أن يصرح (في عام 1872): «أيها السادة، إن برنامج الحزب المحافظ هو أن يحافظ على دستور البلاد». وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حملت هذه المعاني السياسية بشدة ظلال معاني وإيحاءات أوسع، تصف النزوع النفسي بقدر ما تصف الممارسة السياسية. وبحلول عام 1865 كان بوسع الصحافة الدورية أن تعلن: «إننا نجد الفتيات جبانات بالطبع، نزاعات إلى التواكل، محافظات بالولادة».

في بريطانيا كان علماء السياسة يشيرون أحياناً إلى القرن العشرين بوصفه **القرن المحافظ** بسبب الهيمنة الطويلة لحزب المحافظين في الحياة السياسية للأمة (Gilmour, 1977). ولكن في أواخر القرن العشرين، كنتيجة لانهيار مصارف «بريتون وودز» والإجراءات المالية الصناعية التي أسندت مستعمرات مابعد الحرب في الأمم المتقدمة، ظهرت أحزاب اليمين الجديد وحكوماته في مختلف الأشكال. وكانت هذه الأحزاب ذات برامج جذرية متطرفة (ولهذا أطلق عليها اسم اليمين المتطرف)، قائمة على عزم ثابت في تجنب الخطى الديمقراطية الاجتماعية المتقدمة نحو الإنعاش الاقتصادي. وجمعت هذه الحركات بدرجات متفاوتة بين نزعة تسلطية شعبوية ـ لا تكف عن النداء باسم «الشعب» في حين تفرض الدولة في الوقت نفسه سلطوية عميقة على المجتمع المدني ـ وبين التزامات تتزايد دائماً بالسوق الحرة، لتخلق في أثناء هذه العملية تصوراً جديداً تماماً عن السياسة المحافظة.

أمكنت ملاحظة هذه التغيرات أولاً في الولايات المتحدة في أثناء رئاسة ريتشارد نيكسون، الذي طور صورة فاعلة على نحو خاص من **الجذرية المحافظة**، باعثاً السوابق التي أوصى بها جيل من الغوغائيين البيض في الجنوب. وفي الأغلب، كانت هذه نزعة محافظة نظمها من اعتقدوا أنهم بحاجة إلى الهرب إلى أي جبهة ـ في المجتمع المدني كما في الدولة، وعلى الساحة الثقافية كما الاقتصادية ـ بغية تخليص الأمة من الدمار.

عامياً، كان يشار إلى هذا التحول السياسي العالمي الأكبر في الأغلب بصورة نوعية تحت اسم «التاتشرية»، تيمناً باسم المبشر الأكبر بالسياسة الجديدة في بريطانيا (Hall and Jacques, 1983). وكانت هذه السياسة ترمي إلى تفادي الخصوم السياسيين بالبحث عن دمارهم، وليس بالتطلع إلى مقياس للتكيف: وبازدراء تصور إداري أو تدبيري

للسياسة، أحيت ـ في الأقل بلاغياً ـ تصوراً فاعلاً عن «الشعب»، غير أن المفارقة الكبرى لهذه الجذرية الجديدة كانت الدرجة التي صارت فيها الأحزاب المحافظة التقليدية نفسها تُعتبر مؤيدة للأنظمة القديمة التي تفككت، ومن ثم مرشحة هي الأخرى للدمار السياسي.

تبع ذلك بعض النتائج غير المقصودة. عام 1985 كان أحد أتباع مرغريت تاتشر السياسيين الشخصيين، مايكل هيستلين، يتبجح بأن حزب المحافظين البريطاني هو «أكثر قوة سياسية ناجحة في تاريخ الإنسانية». وبعد أقل من عقد، بعد أن وصفه المتحمسون لتاتشر بأنه قلعة الفكر القديم، وعانى وفقاً لذلك، فإنه مات غرقاً. ورغم هذا الضعف الطويل لمؤسسات نزعة المحافظة السياسية في بداية القرن الحادي والعشرين، فإن المصطلح يظل يُقرَن سلفاً بمن يعتبرون أنفسهم مدافعين عن الماضي ـ المتخيَّل ـ وتعتمد مخاوفهم على التخريب الجذري لأنظمة السلطة الاجتماعية القائمة.

بل شوارز

انظر أيضاً: **الاشتراكية، الليبرالية.**

النسبية (Relativism)

في الاستعمال العام، كانت النسبية والألفاظ القريبة منها منذ القرن السادس عشر فصاعداً تنطوي على معانيَ متعددة للوجود **في نسبة** أو **على علاقة** بشيء آخر، لمعنى نحوي (مثل **ضمير النسبة أو الوصل**)، ومعنى بيولوجي (**نسيب بعيد**)، ومعنى فلسفي. وفكرة أن النسبية تقتضي فهم **العلاقات والمواقع النسبية** واضحة في المعاني العلمية الحديثة لنظرية **النسبية**، التي كان من البديهي استناداً إليها منذ أواخر القرن التاسع عشر أن الملاحظات على العالم الفيزيائي نسبية لحركات الملاحِظ والملاحَظ («إن التقدم الذي أحرزناه بأسره حتى هذه اللحظة قد يُعدّ تطوراً تدريجياً لمذهب نسبية جميع الظواهر

الفيزيائية» (Maxwell, 1876)). كما توجد صيغة ضعيفة من المعاني العلمية و/ أو الفلسفية للنسبية في كثير من الاستعمالات العامية الحالية للمصطلح، كحين يقول الناس، وهم يهزون أكتافهم: **كل هذا أمر نسبي**، كتجديد ينتمي إلى القرن العشرين للبديهة القديمة (لا خلاف في قضايا الذوق): (de gustibus non disputandum est).

تأتي **النسبية الفلسفية في** عدة أشكال، لكنها تُفهَم في العادة باعتبارها تتضمن صورة من صور الموقف الذي يرى أنه لا توجد مطلقات تبقى في جميع الأزمنة والأمكنة والثقافات، وأن جميع التأكيدات الأخلاقية عن الخير والعادل، بالإضافة إلى جميع التأكيدات المعرفية (الإبستيمولوجية) **في** ما يتعلق بالحقيقي والقابل للمعرفة، إنما يجب الحكم عليها من ناحية السياق الذي ترد فيه والأهداف التي تريد تحقيقها. وحيثما ذهبنا إلى أن المرء لا يستطيع أن يفهم شعوب العالم القديم من خلال معايير المحدثين، أو أن ممارسات «الماوري» [سكان نيوزلندا الأصليون ـ م] يجب أن تُفهَم بالإحالة إلى «الماوري» أنفسهم، أو أنه ليس من الخطأ دائماً أن يكذب الإنسان أو يقتل، فنحن نستخدم ضرباً من **النسبية التاريخية** أو **الثقافية** أو **الأخلاقية**. وقد صار المصطلح يولّد الخلافات باستمرار منذ أواسط القرن العشرين فصاعداً، مع تزايد الوعي العام بالاختلافات العالمية ـ والفظاعات العالمية ـ خلال هذا الوقت. على سبيل المثال، تأسس حقل الأنثروبولوجيا جزئياً على منهجية من المنتظر فيها من الباحثين الميدانيين أن يحرصوا على «العادة العلمية في النظر إلى معايير كل شعب وقيمه موضوعياً، واعتبارها «نسبية» لنظرة الحياة الخاصة المرعية في داخل الثقافة المقصودة» (Keesing, 1958). ومما يدل على الصعوبات التي تتضمنها النسبية هو أن ما يعده الأنثروبولوجيون «موضوعياً» بهذه الطريقة، يعده مراقبون آخرون ـ لا شك في أن لديهم أنظمة قيم مختلفة نسبياً ومصطلحات مغايرة ـ «ذاتياً»، مادام ينطوي على وصف لممارسات ثقافية يمكن

ن

استيعابها في إطار هذه الممارسات الثقافية نفسها، وليس من خلال معيار خارجي آخر.

غالباً ما يُتَّهم **النسبيون** بأنهم لا يمتلكون حق الحكم على ادعاء الحقيقة، ولا وسيلة أمامهم لتكوين الأحكام على الممارسات الثقافية التي تمتد من استئصال البظر إلى الإبادة الجماعية. على سبيل المثال، حين أصدر الفقيه الإسلامي الأصولي الخميني فتوى ضد الكاتب سلمان رشدي عام 1989 (بزعم التجديف على النبي في روايته **آيات شيطانية** (*The Satanic Verses*) .Rushdie, 1994, orgin] [1988])، صار بعض المثقفين الغربيين يناقش هل يحق لهم شجب الحكم بالموت، أم أن هذا الفعل يعني فرض الأفكار الغربية عن العلمانية وحرية الكلام على ثقافة أخرى، في حين أدانهم مثقفون غربيون آخرون لنسبيتهم الرخوة. وفي المقابل، اتهم المدافعون عن النسبية نقادهم اتهاماً مضاداً بأنهم يريدون أن يدافعوا عن نزعة كلية مزورة تمثل في الواقع قيم جماعة واحدة وكأنها قيم كلية، وهذه النزعة الكلية الزائفة ينبغي أن توصف وصفاً دقيقاً بأنها إمبريالية ثقافية. وهكذا قد تبدو مُثُل التنوير في الاستقلال الفردي، التي قامت على تشغيل العقل، عند أنصارها واضحة بذاتها بحيث يصح تطبيقها كلياً على مستوى كوني، لكنها عملياً قد تنجلي على خلاف مع مُثُل ثقافات تهتم قيمها العليا بالتحقيق المناسب للواجبات التي تمليها مرجعيات دينية أو أرضية.

من ناحية ما، النسبية ليست مثار خلاف: فهي تؤكد أن أناس العالم، منذ بدايات التاريخ المدون حتى العصر الحاضر، قد أوجدوا مخططات قيم مختلفة جذرياً وأنماط حياة متباينة. لا خلاف في ذلك مطلقاً. لكن الأمر الخلافي يكمن في السؤال هل يجوز القول إن بعض أنظمة القيم «مغلوطة» في ما يتعلق بالخير والعادل والحق، وإذا كانت مغلوطة، فهي مغلوطة بالإحالة إلى ماذا. قد يواجه قلة من المراقبين المعاصرين الصعوبة في احتقار مجتمع تنطوي قيمه العليا

على التعذيب العام للعبيد، مع ذلك، إذا كان ينبغي فهم جميع القيم باعتبارها نسبية في الأهداف التي تسعى إليها، والمجتمعات التي تحافظ عليها، فيمكن القول إنه في المجتمع الذي تكون فيه القسوة والتراتب محسوبة في عداد الفضائل، فإن التعذيب العام للعبيد قد يكون أمراً قابلاً للفهم. وقد يردّ أغلب النسبيين بأن مثل هذا المجتمع تحق إدانته شرعاً بالإحالة إلى قيم خارجية عن ذلك المجتمع. هذا هو موقف «نسبيين» بارزين مثل بربارا هرنشتاين سميث (Smith, 1988)، التي ترى أن جميع القيم يجب أن تُفهَم من حيث علاقتها بالأهداف التي تسعى إليها لكن هذا لا يمنع النسبي من التمييز بين الفضائل والرذائل. تكمن الحجة هنا في أن النسبي لا يعتقد، في الحقيقة، أن جميع أنظمة القيم «متساوية» (لأن من شأن هذا التطرف العبثي أن يفضي بالنسبي إلى موقف تعطيلي من قضية ما إذا كانت النسبية نفسها خطأ) وأن النسبي يستطيع أن يطلق أحكام قيمة وإن لم تكن هذه الأحكام قائمة على أنظمة اعتقاد يشترك بها الجميع ضمناً. على أن المشكلة في هذا النزاع تتمثل في أن النسبيين ينكرون المقدمة الأولى التي يعتمدها محاوروهم من مناهضي النسبية، ألا وهي أن الأحكام الأخلاقية هي غير ذات معنى ما لم تقم على هذا الأساس. وبالنتيجة، يرى النسبيُّ الكليَّ طاغية ممكناً، ويرى الكليُّ النسبيَّ غير جاد من الناحية الأخلاقية. وبالطبع فإن اقتراح أن توزن دعاوى أيٍّ منهما من ناحية الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها، سيعطي قصب السبق للنسبي؛ وأن اقتراح أن توزن دعاوى أيٍّ منهما «موضوعياً» سيمنح الشوط للكلي. وهكذا سيسفر هذا المأزق عن عدم تكافؤ جذري بين تبريرين متسابقين للاعتقاد ـ وهي نتيجة مناسبة ربما توحي بأن المواقف التي تنطلق من النسبية هي نفسها نسبية.

مايكل بيروبي

انظر أيضاً: **البراغماتية، التجريبي، العقل، المعرفة، الموضوعية.**

النسخة (Copy)

تنتقل كلمة **النسخة** في اللغة الإنجليزية من معنى أصلي «للوفرة» (من الكلمة اللاتينية: copia بمعنى وفرة، فيض، غزارة) إلى معنى اشتقاقي أحدث؛ ولذلك تمر من معنى الكثرة («لإسبانيا. . . كثرة كاثرة ووفرة من القلاع»، تريفيزا 1387؛ «غزارة لغتنا الأم العذبة وتنوعها»، فوريو 1598) إلى شحة الأصول وندرتها. والانتقال من المعنى الإيجابي الأول إلى فكرة النسخة كشيء ثانوي يستمد قيمته كلها من العلاقة الاشتقاقية بالأصل («لا تشترِ أبداً نسخة من لوحة. فكل النسخ رديئة؛ إذ ما من فنان يساوي قشة وهو ينسخ»، (Ruskin, 1857) يحدث عن طريق عبارات لاتينية مثل: (dare vel haber copiam legendi)، تعطي أو تمتلك قوة القراءة، التي تحدث حينئذ الكلمة اللاتينية الوسطى (copia): النسخ، نقل المكتوب. وهذا الخط الثاني من التطور الدلالي، الذي أزاح تماماً في بواكير القرن السابع عشر معنى «الوفرة»، كان ينطوي في جوهره على علاقة محاكاة لتمثيل معين لآخر: نسخ المخطوطة لتشكيل نص ثانٍ يكرر معنى الأول، أو إعادة إنتاج دقيقة لسمات اللوحة أو أي عمل فني آخر (وباستمرار بإحساس من فقدان الأصالة، وإن لم يرافقه الاحتيال دائماً)(*).

والعادة الفكرية التي تقرن النَّسْخ (copying) بالثانوية والاشتقاقية أكثر من الزيادة المنتجة محكومة ببعض المذاهب المركزية في الفلسفة الغربية، كما هي محكومة بتطور مذهب الملكية الفكرية منذ

(*) يدل النسخ في اللغة العربية في الأصل على معنى التبديل والتغيير، أو هو كما ينقل ابن منظور، في **لسان العرب**، مادة (نسخ): «إبدال شيء وإقامة آخر مكانه». وبهذا المعنى كان يُطلق على «التناسخ»، أي حلول روح في جسد آخر، و«النسخ»، أي تغيير الحكم إلى حكم آخر. وفي عصر التدوين بعد انتشار الوراقة، انتقل معنى كلمة (نسخ) من التبديل والتغيير إلى معنى التكثير والنقل، فصار يقال نسخ الكتاب بمعنى: نقله. وتعريف الجرجاني للنسخ، في **التعريفات**، ص 260، تعريف غير واضح وإن كان يشير إلى التبديل.

القرن الثامن عشر فصاعداً (Deleuze, 1994; Derrida, 1988). وإذا كان المعنى الجوهري للكلمة الإنجليزية الحديثة «نسخة» له علاقة بمحاكاة تمثيل ما لآخر، فهناك أيضاً معنى يمكن أن يُفهَمَ فيه التمثيل نفسه باعتباره عملية نسخ («حين ينسخ الرسام الحياة»، (Pryden, 1700. والحقيقة أن الفكرة التي تقول إن التمثيل اللفظي أو الصوري هو فعل محاكاة أو تقليد لواقع سابق، لا يكون فيه هو نفسه تمثيلاً، كانت فكرة أساسية في الميتافيزيقا الغربية في الأقل منذ تمييز أفلاطون بين الفكرة أو مثال السرير، والسرير الذي يصنعه النجار ويحاكي المثال المجرد، ورسم السرير الذي ابتعد مرتين عن الأصل. ويكتب أفلاطون في محاورة **بارمنيدس** أن الأفكار أو المثل «كأنما هي نماذج ثابتة في طبيعة الأشياء»، في حين أن «الأشياء الأخرى تشبهها وهي نسخ منها». وفي هذا النموذج، تكون التمثيلات أقل من الواقع بحكم التعريف. وحين يطبق هذا النموذج على نموذج إعادة إنتاج تمثيل واحد لآخر، تُنقل بنية القيمة، بطريقة يتخذ فيها التمثيل الأصلي قوة الواقع أو الأصل، وتُفهَم «النسخة» بأن لها منزلة أنطولوجية (وجودية) أدنى.

وهكذا فإن النسخة إما أن تكون نقيض الشيء الواقعي، أو هي نقيض تمثيل أصلي. وبهذا المعنى الأخير يصبح النسخ فعالية مهمة ولكن أيضاً فعالية سلبية إلى حد كبير في تلك الفترات التاريخية ـ بما فيها أكثر مناطق الإنتاج الغربي الأصيل منذ عصر النهضة ـ حين كانت الأصالة والمرجعية تحظيان بالتقدير العالي. المثل الأعلى للعمل الأصلي هو المثل الذي تتحقق فيه الصورة المادية التي يتم فيها تضمين العمل في أدائه الأصيل الفريد. ويكون الرسم أو النحت فريداً من نوعه بهذا المعنى، إذا تطابقت البنية المثالية للعمل تماماً مع صورته المادية، وبالنتيجة، لا يمكن حتى لأكثر النسخ إخلاصاً أن تعيد إنتاج هذا المحتوى من الناحية النظرية بصورة كاملة. وبالمقابل، للعمل الأدبي أو القطعة الموسيقية محتوى مثالي مستقل



نسبياً عن أي تجسيد مادي معين. تبقى القصيدة «هي نفسها» سواء أُطبِعت بطابعة أم كُتِبت باليد؛ والقطعة الموسيقية أو العمل الدرامي هو صورة مثالية تتلقى تأويلات متنوعة في الأداء.

أُخِذت هذه التمييزات وتم توسيعها في مذهب الملكية الفكرية الغربي منذ القرن الثامن عشر فصاعداً: يحمي قانون حقوق النسخ في الولايات المتحدة، على سبيل المثال، (أ) التعبيرات عن الأفكار في (ب) أعمال التأليف الثابتة في (ج) نسخ أو تسجيلات صوتية (Jaszi, 1991; Rose, M., 1993). هكذا تقف «النسخة» عند نهاية سلسلة مزدوجة من علاقات الجوهر ـ التعبير الأفلاطونية، فتنتقل من الأكثر إلى الأقل تجريداً، وقد تشكل بدورها نقطة البدء لإنتاج سلسلة أخرى من التحققات المادية «للعمل». وهكذا فإن أداء عملٍ ما يمكن أن يصبح بدوره مؤهلاً لحماية حقوق النسخ ـ أي إنه يمكنَ أن يُعدَّ هو نفسه عملاً أصلياً. على أن ما يتضمنه التمييز بين العمل والنسخة هو أيضاً وجود مجموعة متميزة من حقوق الملكية، مادامت حقوق التملك في الموضوع المادي التي يبيعها الرسام لمن يشتري اللوحة لا تحمل معها بالضرورة، مثلاً، الحقوق في بيع الموضوع وإعادة إنتاجه. وأخيراً، فإن هذه التمييزات أقيمت في مبدأ التأليف، أي الفعل الإرادي المفرد والقصد الذي يضمن فرادة العمل ويعبّر عنه، حرفياً أو مجازياً، بتوقيع الفنان (Woodmansee, 1994).

يرجع الجزء الأكبر من التفكير بالعلاقة بين الأصول والنسخ في الإنتاج الجمالي إلى مقالة فالتر بنيامين عن «العمل الفني في عصر إعادة الإنتاج الآلي» (Benjamin, 1968). يرى بنيامين أن تقنيات إعادة الإنتاج، من الرواسم الخشبية في القرون الوسطى ومروراً بالصحافة المطبوعة، والطباعة الحجرية، والتصوير، والسينما (وقد نضيف إليها الآن جهاز الاستنساخ، والحاسوب الشخصي، ومسجل الأشرطة والأقراص، والعازف الموسيقي أم بي 3)، قد قوّضت تقويضاً جذرياً



القيمة الأثيرة التي أُضفيت على العمل الأصلي «الشَّذيّ». وأثر إعادة الإنتاج بالجملة للتمثيلات إنما هو لجعلها، على حد تعبير جون بيرغر «متيسرة، عديمة القيمة، مجانية» (Berger, 1972: 32). وقد نتساءل عن المدى الذي حدثت فيه إعادة التقويم هذه، حين تم تقوية قيمة الأصالة إلى أنظمة إعادة الإنتاج الجملي للفن. مع ذلك فمن الواضح أن اعتماد النسخ على الأصول، في كثير من مناطق الممارسة، قد ضعف أو حتى انقلب، وأن فكرة أكثر إيجابية عن النسخ بوصفه زيادة، وفيضاً، ووفرة قد نفذت إلى الشعور الشعبي. وربما يمثل تحميل الملفات الموسيقية الواسع المدى من الإنترنت أوضح مثال على هذا التغير. وهذا التحول بعيداً عن المخطط الأفلاطوني الذي نظم على نحو مؤثر جداً الأنماط الغربية في التفكير ببنية الواقع، قد امتد إلى كثير من الطرق التي نفكر فيها بالتمثيل بوجه عام. وقد صار يتلاقى الازدراء الشعبي للمكانة المحفوظة للأصول مع المحاجة مابعد البنيوية التي ترى، من حيث المبدأ، أن من المستحيل إجراء أي تمييز مطلق بين الأصل المفرد وتكراره الثانوي.

جون فرو

انظر أيضاً: **التمثيل، الفن، الكتابة.**

النسوية (Feminism)

النسوية هي «نصرة حقوق النسوة». وفي حين ظهر المصطلح في تسعينيات القرن التاسع عشر في سياق حركة نساء نشيطة، صار يُستخدم الآن لوصف الأفكار والأفعال المؤيدة للنساء منذ الأزمنة القديمة حتى الوقت الحاضر (Evans, 2001).



وغالباً ما تُرَدّ أصول النسوية الغربية الحديثة إلى حركة التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بميولها في المساواة

والوقاحة، وعلاقاتها الاجتماعية الأكثر ميوعة، وبالذات تقويمها للمعرفة والتعليم. وكان من أوائل المطالب النسوية الدعوة إلى تيسير أكبر للتعليم. وسرعان ما ظهرت فكرة أوسع عن حقوق النساء، بلغت أوجها في كتاب ماري ولستونكرافت (Wollstonecraft, 1975 [1792]) **إثبات حقوق النساء** (*A Vindication of the Rights of Women*)، وهو يعد الآن عملاً أساسياً في ظهور الأفكار النسوية. ودافعت ليبرالية القرن التاسع عشر، لاسيما في كتاب جون ستيوارت مِل **إخضاع النساء** (*The Subjection of Women*) (Mill, 1988 [1869])، دفاعاً قوياً عن حرية النساء ومساواتهن في الفرص. وكان عمل مل قد ظهر نتيجة تطور الحملات المطالبة بحقوق النساء ـ القانونية والسياسية والاجتماعية ـ وأسهم فيها، في أوروبا، وأميركا الشمالية، وأماكن أخرى. كما دافع الاشتراكيون كثيراً عن مساواة النساء، ونظروا إلى إخضاع المرأة بوصفه نتاج الإقطاعية، ثم الرأسمالية. ومُنِحَ حق الاقتراع، وهو الحق الذي كان واحداً من المطالب النسوية الأساسية، لهن على المستوى الدولي في نيوزلندا أولاً، ثم أستراليا، وانتشر بالتدريج في أماكن أخرى. ومع نهاية الحرب العالمية الثانية، نجحت النسوية في البلدان الغربية بإزالة كثير من المعوقات القانونية والسياسية التي كانت تقف في طريق النساء، رغم أن صورة حادة، اجتماعية وثقافية واقتصادية، من التمييز بين الرجال والنساء بقيت موجودة. وقد لفتَ عمل سيمون دو بوفوار عام 1949 **الجنس الثاني** (*The Second Sex*) (De Beauvoir, 1973) الانتباه الدولي لاستمرار امتهان النساء في عموم أرجاء العالم.

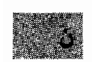


بعد فترة من اندلاع حركة تحرير النساء في أواخر الستينيات في الولايات المتحدة وأماكن أخرى، أُطلق اسم **نسوية الموجة الأولى** على حركة النساء المبكرة، وأُعلِنَ عن بدء **نسوية الموجة الثانية**. ويمكن عزو هذه الصورة الجديدة، الأكثر جذرية، إلى عدد من التطورات: انضمام النساء إلى قوة العمل، ومع التغيرات السكانية

تضاؤل الحاجة إلى شغلهن في البيت؛ والنمو المتسارع في تعليم النساء؛ والمقابلة الصارخة بين توقعات النساء المتنامية والفرص الاقتصادية والسياسية التي بقيت محدودة أمامهن.

اعتبرت نسوية الموجة الثانية النساء جميعاً يضطهدهن الرجال جميعاً. وفي حين لوحظت فروق الطبقة والعرق، فإن هذه الفروق لم تعتبر في البداية كافية لنفي أو تعقيد الاضطهاد العام للنساء الذي يتضح في الأجور المنخفضة التي تتقاضاها النسوة، والمكانة في قوة العمل، والمنزلة الاجتماعية المتدنية، وتجربة الجوانب الأكثر وحشية في الهيمنة الذكورية من خلال العنف المنزلي والاعتداء الجنسي. وكان واحد من الاهتمامات الأساسية للحركة الجديدة يتمثل في الحقوق الجنسية والمتعة عند النساء، كما يتضح في عناوين **نصوص نسوية** أساسية مثل كتاب كيت ميليت: **السياسة الجنسية** (Millett, 1970) وكتاب جرمين غريه **الخصي الأنثوي** (Greer, 1970). وفي حين كانت «النسوية» تدعو إلى مراعاة «المثقفة» المتطهرة، المحتشمة الملبس، فقد صارت النساء بدءاً من السبعينيات كثيراً ما تُصوَّر مهتمة بالجنس، وغالباً سحاقيات، لا يبالين إلا قليلاً بالصور المتبعة من الكياسة والتهذيب.

كثيراً ما أُلصقت الحركة النسوية بمختلف الحركات السياسية الأخرى. والتصنيف الشائع لها أن تقسَّم إلى الأجنحة الليبرالية، والجذرية، والاشتراكية. ركزت **النسوية الليبرالية** على إزاحة الحواجز عن تحقيق المساواة بالرجال، وعملت في الساحات القانونية والسياسية، وأحرزت نجاحاً ملحوظاً. وأكدت **النسوية الجذرية** على الخاصية التأسيسية لفروق الجنوسة، وكانت أكثر اهتماماً بالتغير الثقافي الطويل المدى مما يفضي إلى مزيد من الاحترام والاستقلال للنساء. وركزت النسوية الاشتراكية على الطرق التي تقتضي فيها الرأسمالية إخضاع النساء وتؤبده.



اخترقت النسوية في كثير من أرجاء العالم جوانب متعددة من الحياة العامة والخاصة، محوِّلةً تحويلاً جوهرياً العلاقات بين الرجال والنساء. وكان من أهم أسباب نجاح النسوية تأكيدها المزدوج على الذات الفردية والسلطة الجمعية، اللذين غالباً ما كان يُنظر إليهما في الخطاب السياسي كموقعين بديلين للمسؤولية الإنسانية. بإظهارها أن «الأختية قوة»، دعت النسوية النساء إلى التعصب معاً والتجمع لتغيير بنى السلطة. وحين كانت النسوية تقول: «الشخصي سياسي»، كانت تقترح أن التغير الفردي والتغير الاجتماعي هما جزء من العملية نفسها. وبناءً على ذلك أصبحت سياسة ناجحة في الأمور الشخصية بحيث غدا كل مظهر من مظاهر الحياة الخاصة ـ الصحة، والملبس، والجنس، والصداقات، والمهنة، والنماذج الثقافية والكمالية، والفلسفة ـ جزءاً من مشروع سياسي للتغيير. وبالإضافة إلى هذا التأكيد على الشخصي، كانت هناك أيضاً سياسة أكثر تقليدية في الاحتجاج والتجمع والأحاديث العامة والحملات والتنظيم. وحظيت الصور المعتدلة من النسوية بدعم عالمي من الأمم المتحدة، من خلال عقد أربعة مؤتمرات عالمية ضخمة: في مكسيكو ستي عام 1975 (أفضى إلى إعلان الأمم المتحدة عقد النساء [1976 ـ 1985])، وفي كوبنهاغن عام 1980، وفي نايروبي عام 1985، وفي بكين عام 1995 (Pettman, 1996).

مع ذلك، إذا كانت النسوية قد حققت نجاحات فعلية في مجال التشريع والممارسة الثقافية، فإنها أيضاً تواجه بعض المصاعب الجدية. فقد أشارت النساء الملونات، في الولايات المتحدة وغيرها، إلى أن أكثر **النسويات البيض** لم يدركن المزايا التي تمتعن بها من المؤسسات والممارسات العرقية. فأصبح البياض مشكلة تدعو إلى التحليل، وفككت الانتقادات مابعد الاستعمارية والعابرة للثقافة مقولة «المرأة» إلى آلاف الشظايا. ففسحت فكرة النساء بوصفهن جماعة ذات موقع اجتماعي أو بنائي مشترك في العلاقة مع الرجال المجال إلى

الفكرة القائلة إن النساء ينقسمن بعمق عن بعضهن. ويتحدث كثيرون الآن عن **نزعات نسوية** بالجمع (feminisms)، مشيرين بإدراك أكبر إلى تواريخ النسوية المختلفة في آسيا وأوروبا والأميركيتين، وغيرها. فضلاً عن ذلك، فقد عنى نجاح النسوية نفسه أن ينظر إليها كثيرون بوصفها توجهاً عاماً وليس كحركة بديلة، تكشف عن بعض الرغبات في السلطة التي كانت تمقتها من قبل بشدة. وفي التسعينيات، حصل «تراجع» من الجناح اليميني ضد النسوية كان واضحاً في الغرب في الخطاب الإعلامي وفي سحب الدعم الحكومي عن بعض برامج النسوية كلية.

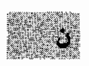
وفي السنين الأخيرة أخفقت نسوية الموجة الثانية في الغرب إلى حد ما كحركة سياسية فاعلة رغم أنها تستمر كقوة سياسية فاعلة وواقعية في كثير من البلدان غير الغربية. وشغلت قضايا جديدة اهتمام الناشطات النسويات، من تكنولوجيا المعلومات إلى الاختلاف الديني. وقد يبقى هناك مصدرا قوة كبيران لدى النسوية يبرهنان على مساهمتها الأكبر في الإنسانية، وهما نزعتها الدولية ودعوتها إلى اللاعنف.

آن كورثويس

انظر أيضاً: **الاشتراكية، البديل، الجذري، الحركات، الليبرالية.**

النص (Text)

تشير تعريفات النص الأولى في **معجم أكسفورد الإنجليزي** إلى الكتابات المقدسة: «كلمات الكتابات المقدسة وجملها نفسها؛ ومن هنا فهو الكتابات المقدسة ذاتها» (أواخر القرن الرابع عشر). كما إنه يمكن أن يعني أيضاً قطعة قصيرة صحيحة الإسناد من الكتاب المقدس يمكن أن تكون موضوعاً لاتساع مناسب، كما في موعظة. وسرعان ما تمَّ التوسع بالاستعمالات لتشمل «إدراج أي شيء مكتوب



أو مطبوع في كلمات؛ أي البنية التي تشكلها الكلمات في ترتيبها» (القرن الخامس عشر). هكذا يشير «النص» إلى الكتلة الأصلية، الشكلية، صحيحة الإسناد لأي موضوع لغوي. وأخيراً صار «النص» يُستعمَل في القرن السابع عشر ليشير إلى «الموضوعة أو الموضوع الذي يتحدث عنه المرء». ويكشف هذا التاريخ عن بُعْدين تمَّ الاتساع معهما في مرجعية النص: **الأول**، من الكتابات المقدسة إلى نطاق أوسع من الموضوعات اللغوية؛ **والثاني**، من الكلمات المادية الفعلية الدائمة إلى ما تتوجه إليه الكلمات، وهو ما يمكن أن نسمِّيه بـ «مادة موضوعها».

ولم يبتعد الاستعمال الشائع لكلمة «نص» في الجزء الأكبر منه عن هذا الاشتقاق كثيراً. في الاستعمال الشائع، يشير النص إلى ما تعوّد النقاد الجدد أن يسمّوه بـ «الكلمات على وجه الصفحة». يشير «نص خطبة الرئيس» إلى الكلمات الفعلية وترتيبها وبنيتها بمعزل عن حدث الكلام نفسه. فالنص هو ما يثبّت حدثاً ما (مثل الخطبة) ويجعلها دائمة. وبهذا المعنى، يُعتَقد في العادة أن النص يوجد بمعزل عن السياق الأصلي (context) الذي أُنتِجَ فيه، بما يجعله موضوعاً بلا زمان ولا مكان من حيث الظاهر ويمكن المشاركة فيه ومعاينته على نطاق واسع.

بهذه الطرق، صار النص يقترن في بواكير القرن الحادي والعشرين بجميع أنواع تكنولوجيا المعلومات الجديدة، كما في **معالجة النص، وتحرير النص، وإرسال النص**. بل إنه رسّخ حضوره في الدراسة الأكاديمية، كما هو الحال حين توصف الإنسانيات أحياناً بأنها **الحقول القائمة على النص**. وفي أواسط القرن العشرين، عُنيت لغويات النص بوحدات في اللغة أكبر من الكلمات أو الجمل باعتبارها ضرورية لفهم الكيفية التي يُنتَجُ بها المعنى.



على أن النص تمتع بحياة ثانية، لأنه أصبح مفهوماً تقنياً عالياً

وخصباً في النظرية الثقافية الأكاديمية. فهذا «المنعطف اللغوي» يميزه اهتمام متزايد **بالنصية** (textuality)، التي كانت تعني في بواكير القرن التاسع عشر شيئاً مثل الأسلوب الأدبي. من الناحية التاريخية، دخل هذا الاستعمال التقني الجديد الحقول المتنوعة والمتداخلة بتأثير من البنيوية، حيث كانت بؤرة الدراسة تركز على النص بوصفه صنيعة مكتوبة أو منطوقة. ما كان يهمّ هو أن تُفهَمَ المظاهر النسقية **للبنية النصية** التي تسهل التماسك النصي وتمكّن الاتصال النصي بالتفصيل اللغوي الدقيق. واستند هذا العمل إلى نظريات اللغة والمعنى التي طوّرها مع بواكير القرن العشرين اللغوي فرديناند دو سوسور، وفي أواسط القرن العشرين الأنثروبولوجي كلود ليفي ستراوس، والأعمال الأولى للناقد الأدبي رولان بارت. رأى هؤلاء المؤلفون أن الاستعمال اللغوي يحكمه مبدأ أو منظومة من القواعد يستخدمها المتكلمون لاشعورياً ولا يمكن أن تتغيّر بحسب المشيئة. أراد هذا الاستعمال إزاحة المؤلف ومفاهيم الإبداع الفردي لصالح فهم الأنظمة المجردة التي جعلت إنتاج المعنى ممكناً. تحرّر القارئ من أصل المؤلِّف الحاكم والعمل المؤلَّف، وصار بوسع القارئ الآن أن يفاوض المعاني مباشرة مع النصوص. علاوة على ذلك، ذهب ليفي ستراوس وبارت إلى أن هذا المنظور يمكن تطبيقه بمعزل عن اللغة (بمعناها اللغوي الضيّق) على نطاق واسع من الأنظمة السيميائية. ويمثل كتاب **أساطير** (*Mythologies*) (Barthes, 1973) لبارت نصّاً مهمّاً هنا في توضيح الكيفية التي أتاحت قراءة صور ثقافية تختلف عن بعضها اختلافاً شاسعاً مثل المصارعة، واللُّعب، ومساحيق الصابون، وبرج إيفل، والدراجات النارية، بوصفها نصوصاً.



تطوّرت هذه الفكرة عن النص إلى مفهوم يشمل جميع الحقول ويضمّ أي موضوع بحث ثقافي، بما في ذلك النطاق الشامل لوسائل الإعلام (البصرية والسمعية والجسدية)، والمشاهد الطقسية، والفعاليات الاجتماعية (من توليات الرئاسة والحروب إلى الرياضة

والتسوّق)، والسلع، والفضاءات (من مراكز التسوّق إلى المدن). وفي الدراسات الأدبية، صار يشار إلى أجناس الكتابة - مثل الشعر الغنائي والرواية والمسرحيات وتأدياتها - بوصفها نصوصاً لأغراض التحليل. فيُنظر إلى جميع هذه المشاريع كمظاهر **لنصية** عامة (textuality) وكأشكال من **الممارسة النصية** (textual practice). أضف إلى ذلك أن كثيراً من النصوص الثقافية تُعرَفُ بوصفها أشكالاً متعددة الوسائط لا تشكل فيها اللغة سوى بعدٍ واحد.

أعادت هذه الأفكار عن النص والنصية تعريف بعض الافتراضات الأساسية في الدراسة الأكاديمية عن طبيعة الموضوعات الثقافية، وكيفية عملها، وطبيعة الفعاليات النقدية نفسها. وغالباً ما يُغلَّف الأول في فكرة التناص (intertextuality)، التي قُدِّمت للمرة الأولى في بواكير القرن العشرين لإضاءة الملامح اللغوية التي تشترك بها النصوص جميعاً، ووسّعها النقاد الشكليون الروس لدراسة الأنظمة الأدبية. وتبنى هذه الفكرة في ما بعد كلٌّ من جوليا كرستيفا (Kristeva, 1970) ورولان بارت (Barthes: 1971 and 1975) وجاك دريدا (Derrida, 1976) كإعادة تفكير جذرية بسياقية النصوص (contextuality). يدخل كل نص دائماً من الناحية الأدبية في نسيج نصوص أخرى مترابطة على النحو نفسه. وهكذا بدلاً من أن يمتلك النص معنى مفرداً أو ثابتاً يتجسد إلى حد ما في بنيته أو في «الكلمات على وجه الصفحة»، فإنه ينخرط في لعبة متواصلة بالمعنى عبر ميدان التناص. وبالنتيجة، يكون المعنى متحركاً، ومنتشراً، ومتعدداً، مادام أي نص هو دائماً عرضة لحركة متواصلة من **إعادة بناء السياق** (recontextualization). وفي الوقت نفسه، اهتم كلٌّ من بارت ودريدا بالكيفية التي يضطر بها الحراك/ الانتشار اللانهائي ضمناً للمعنى ويتحدد في الممارسة من خلال فعل الكتابة والقراءة.

ن

أتاحت هذه المفاهيم عن النص والنصية للمنظِّرين الثقافيين أن يتَحَدّوا الانفصال المزعوم للعالم المادي غير اللغوي، المتاح تجريبياً

عن تمثيلاته في النصوص اللغوية وغير اللغوية (الصورية، مثلاً). وقد وفّرت المفاهيم حججاً قوية لفهم النصوص بوصفها أشكال تمثيل ذات بناء فعال حقاً ولا يقتصر دورها على عكس الواقع وتصويره. وغالباً ما يُقدَّم حكم دريدا الذي يتردد ذكره كثيراً في أنه «لا يوجد شيء خارج النص» كدليل على الإنكار المثالي للواقع المادي. والحقيقة أن هذا الحكم، إذا تُرجِمَ ترجمة مناسبة بصيغة «ليس لدى النص خارج» يشير إلى الطبيعة التناصية وغير المرجعية لإنتاج المعنى. ولكنه يبقى صحيحاً أن نظرية النصوص والنصية قد ألقت بالمسؤولية على كاهل أكثر أشكال الإبستيمولوجيا والأنطولوجيا واقعية، باسم نظرية جذرية عن الوساطة اللغوية (أو الخطابية) والبناء.

والنتائج التي تترتب على مثل هذه النظرية بالنسبة إلى الناقد هائلة: إذ لم يعد قادراً على «قراءة» المعنى في «الكلمات على وجه الصفحة»، وأصبحت الفعالية النقدية فعالية إبداعية في إعادة بناء السياق، وبذلك جعلت مسؤولية الناقد في إنتاج المعنى مساوية لمسؤولية النص الأصلي أو المؤلف. وهكذا يختفي الفاصل بين العمل الإبداعي والعمل النقدي، إذ يصبح كلاهما جزءاً من عمليات إنسانية أكبر للغة وإنتاج المعنى.

تيري ثريدغولد

انظر أيضاً: **التمثيل، العلامة، الكتابة.**

النظرية (Theory)

ن

ربما تكون كلمة **النظرية** بمعناها الحديث قد دخلت الإنجليزية من ترجمات القرون الوسطى لأرسطو. ومن الناحية الاشتقاقية، للكلمة الجذر نفسه (theoros)، بمعنى المشاهد أو المراقب، من rw thea، بمعنى يشاهد منظراً) كما في كلمة (theatre) (مسرح): فالكلمة الإغريقية (theoria) تعني مشهداً أو منظراً، ثم اتسع المعنى

الحرفي للنظر مجازياً إلى معنى التأمل أو التفكر النظري. في الإنجليزية أيضاً هناك معنى قديم لم يعد مستعملاً الآن هو معنى المنظر، أو المشهد، أو النظرة العقلية، أو التأمل. غير أن الخط الرئيس لتطور الكلمة في الإنجليزية يبسط النظرية في مقابلة مع «الممارسة» أو «التطبيق»، لتعني «تصوراً أو مخططاً عقلياً لشيء ما لابدَّ من عمله، أو لمنهج عمله؛ أي البيان النسقي لقواعد أو مبادئ يجب اتباعها» (كما في شعر درايدن: «نظرياتك من أجل المراس، آلةٌ للعمليات تقاس»، درايدن، 1674؛ «النظرية التي لا تقبل التطبيق ربما لا تكون عادلة»، (Malthus, 1789). وفي المعنى الفلسفي والعلمي الأعم، فإن النظرية هي:

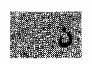
«مخطط أو نسق من الأفكار أو الأحكام التي تراعى كتوضيح أو تفسير لمجموعة من الوقائع أو الظواهر؛ أي هي فرضية تؤكدها أو ترسخها الملاحظة أو التجريب، وتُقترَح أو تُقبَل كتفسير لوقائع معروفة؛ وبيان لما يُعتبَر قوانين عامة، أو مبادئ، أو أسباب شيء ما معروف أو ملاحظ».

والشيء المركزي في هذا التعريف هو فكرة العلاقات النسقية القائمة بين مكوِّنات نموذج تفسيري، وتمايز النظرية عن مفهوم أكثر تروياً للفرضية. على أن تحويراً لهذا المعنى من شأنه أن يجعل النظرية تعني شيئاً مثل «الفرضية» أو حتى «التأمل غير الراسخ» كما في عبارة: من الناحية النظرية (in theory) (في مقابل من الناحية العملية أو التطبيقية: (in practice). من هنا يأتي استعمال بيرك (Burke, 1792): «سواء أكنت مصيباً من الناحية النظرية أو لا. . . فالحقيقة كما أصفها»؛ ويأتي استعمال جيمس مِل (Mill, 1829): «لقد حُرِّفت كلمة نظرية لتدل على عملية. . . تكمن في فرض قضايا ووضعها كقضايا مجربة. والواقع أن النظرية تُدحض بالفرضية».

يحاول تفسير **التنظير العلمي** في القرن العشرين الذي غلبت

عليه الوضعية المنطقية عند رودولف كارناب (Carnap, 1969)، وكارل بوبر (Popper, 1986 [1934])، وآخرين، أن يختزل البعد التأملي للتنظير بفرض استعمال قوانين مطابقة صارمة بين أحكام الملاحظة **واللغات الشارحة النظرية**. على أن نظرة أكثر إيجابية للنظرية، لاسيما في العلوم الاجتماعية، قد أكدت على أن أحكام الملاحظة هي دائماً تستند إلى النظرية ولا تكون ذات معنى إلا في علاقتها بإطار نظري محدد (Giddens, 1974). وقد تعرض التمييز الحاد بين النظرية والملاحظة بدءاً من الستينيات فصاعداً إلى انتقادات وجهها فلاسفة مثل هيلاري بوتنام، وإمري لاكاتوس، وبول فايرابيند، ومؤرخون وعلماء اجتماع العلم مثل توماس كون (Kuhn, 1970)، ومنظرون نقديون مثل تيودور أدورنو ويورغن هابرماس. وفي التقليدين الهيغلي والماركسي، تُفهَم النظرية لا في مقابل الممارسة، بل في علاقة جدلية معها (أو بتجريد أكثر مع البراكسيس: (praxis): فمن ناحية، تقوم النظرية وتتشكل في مؤسسات، وعلاقات، وممارسات اجتماعية مادية؛ ومن ناحية أخرى، فإن قوام **الفعالية النظرية** لا يكمن في ملاحظة العالم، بل في تحويله).

في الاستعمال المعاصر في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، لا تدل «النظرية» على أي شبكة من الأفكار النسقية بقدر ما تدل على موقف مختلف فيه سياسياً من استعمال نماذج تفسيرية مجردة في الإنسانيات والبحث الاجتماعي. ويرجع هذا الاستعمال إلى الحركة التي انبعثت في أواخر الستينيات فصاعداً لإدماج الفكر الأوروبي في عدد من الميادين يشمل علم اللغة، والأنثروبولوجيا، والفلسفة، والسيميائية، والتحليل النفسي، والماركسية، وإدراجها ضمن حقول المعرفة الأنجلو ـ أميركية، لاسيما في الدراسات الأدبية، وعلم الاجتماع، والفلسفة السياسية. ولم تكن هذه الحركة تخصصاً صادراً عن الفلسفة الأوروبية في ذاتها، بل كانت تتجه إلى صور التفكير في العلوم الاجتماعية والإنسانية التي شكلها نموذج علم اللغة البنيوي



بقوة. وكانت هذه النماذج تنطوي في جوهرها على بعض المبادئ الآتية: علائقية العناصر في منظومةٍ ما لا تنطوي في جوهرها على قيم إيجابية؛ ومن هنا يأتي التأكيد على العلاقات أكثر من الجواهر؛ ونمذجة الكيانات غير النصية على النص؛ والفكرة القائلة إن الأنساق هي أبنية التحليل، وهي ما يبنيه الملاحظ في النسق؛ وتصور الأنساق (في الطور مابعد البنيوي) بوصفها مفتوحة النهاية وزمنية. غير أن هذه المبادئ الجوهرية امتزجت بأخرى مستمدة من عالم فكري أوسع نطاقاً للفكر مابعد البنيوي و«مابعد الحديث»؛ يشمل الظاهراتية والتأويلية، لتشكِّلَ الكتلة المتغيرة المعروفة بإسم النظرية.

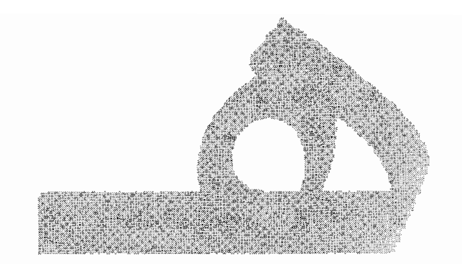
إن ما يجعل هذا كياناً قابلاً للفرز ومتماسكاً إجمالاً ليس، بأي درجة، هو محتواه، بل بالأحرى إضفاء الطابع المؤسساتي عليه من خلال برامج الترجمة (على سبيل المثال: كتب اليسار الجديد من الستينيات فصاعداً)، وتعميمه شعبياً (على سبيل المثال، من خلال سلسلة كتب نبرات جديدة لدى الناشرين مثيون وروتلج)، ومن خلال المواقف التي اتُّخذت في **حروب النظرية** التي استمرت عقوداً بدءاً من السبعينيات، التي حرضت التقليديين ضد من وصفوا بأنهم المدافعون عن «النظرية» في المناهج الجامعية وفي الحياة العقلية بشكل أعم. وقد وصف بول دو مان (De Man, 1986) هذه **المقاومة للنظرية** بأنها مقاومة لاستعمال لغة شارحة لا تهتم، في المقام الأول، بالمعنى والإحالة، بل بالعمليات التي تجعلها ممكنة. غير أن هذه المقاومة، بمعنى أوسع، كانت إزاحة لكلٍّ من الخصومات السياسية والتوترات حول الانتقال من نظام جامعي للنخبة إلى نظام جامعي جماهيري (والتخصصات المصاحبة للمهنة الأكاديمية). وعلى العموم، إذا أحرزت النظرية الغلبة في هذه الحروب، فإنها ككل منتصر قد تزيت بزي السكان المغلوبين، ودخلت في مساومة تضمن سلطتها الشكلية على حساب التنازلات الجوهرية، ولكن الصامتة، لخصومها. وليس من المؤكد أن هذا النصر لم يكن هزيمة، ولعل

خير ما يكشف عن مزاج أنصارها هو عناوين كتب مثل: **ما الذي بقي من النظرية؟** (*What's Left of Theory*) (Butler, Guillory and Thomas, 2000).

جون فرو

انظر أيضاً: **التجريبي**، **العلم**، **المثقف**، **المعرفة**، **الموضوعية**، **النسبية**.

ن



ـ هـ ـ

الهامشي (Marginal)

دخلت كلمة **الهامشي** إلى الاستعمال في أواخر القرن السادس عشر، وكانت تشير في الأصل إلى أي شيء «يُكتَب أو يُطبَع على هامش الصفحة أو حاشيتها. . . وغير مثلوم». ولم يطل بها الوقت قبل أن يمتد معناها إلى حقول مثل النبات والحيوان وعلم النفس (وفي القرن التاسع عشر، الاقتصاد) لكي تعني كل ما يرتبط «بحافة أو حد أو تخم أو طرف». وفي بواكير القرن العشرين، صارت «الهامشي» تستخدم لتدل على فرد أو جماعة اجتماعية «معزولة أو لا تتواءم مع المجتمع أو الثقافة المهيمنة؛ (ويُنظَر إليها باعتبارها توجد) على حافة المجتمع أو الوحدة الاجتماعية؛ وتنتمي إلى جماعة أقلية (غالباً ما تنطوي على مضامين الاستغناء وعدم الانتفاع)».

مازال الاستخدام الأقدم، الذي يتضمن معنى رسمياً أو أصلياً واستجابة شخصية أو مضافة، حاضراً في نطاق الاستعمالات المعاصرة. إذ يشير **الهامشي** الآن إلى عناصر، تُعتبر من ذلك المنطلق، عناصر غير مهمة، وخارج الخط السائد، وقريبة من الحافة الدنيا للتأهيل أو الوظيفة، عند الحاشية أو على التخوم.

هـ

في العقود العديدة الماضية، تبنت الجماعات المحرومة سياسياً استعارة **الهامش** للتعبير عن مشاعرها حول مكانتها في الديمقراطيات،

أو حتى في الاقتصاد العالمي. يستخدم بعض الأفراد والجماعات فكرة **التهميش** لوصف إحساسها المعمم بكونها خارج الخط السائد. وطوّر المنظرون السياسيون فكرة الهامش، والمفهوم المصاحب له عن «المركز»، لخلق طرق جديدة لفهم اللغة والسلطة (Derrida, 1982; Hooks, 1990a). وفي الاستعمالات المعاصرة الأحدث، تجمع فكرة التهميش القوة المهيمنة مع الاستعارة المكانية: فأن يكون المرء هامشياً يعني امتلاك سلطة أقل، وأن يكون على مسافة بعيدة من مركز السلطة.

يختلف المنظرون في فهمهم لما يجعل من شخص ما هامشياً، وهذا يعتمد على ما يُفهم أنه «المركز». إذا فُهِمَ المركز على أنه القوة الاقتصادية، إذاً فمن يفتقرون إلى الموارد المالية هم الهامشيون. ومن ناحية أخرى، إذا اعتُبرت السلطة السياسية هي المقياس، فمن يفتقرون إليها - حتى لو كان لديهم أموال - هم الهامشيون. ويرى أغلب الباحثين الآن أن هناك عدة أبعاد ممكنة للتهميش - فهو لا يقتصر على البعد الاقتصادي والسياسي، بل هناك بعد اجتماعي وثقافي وحتى رمزي. وفي الاستعمال الحالي، يكاد يكون أي اختلاف عن «الخط السائد» أو القيم المعيارية يمنع الشخص أو الجماعة من المشاركة الكاملة في مجتمعهم قابلاً لأن يوصف بأنه شكل من أشكال التهميش. على سبيل المثال، في المجتمعات التي تكون فيها العائلة مركزية، فإن العزاب المنفردين، لاسيما من السحاقيات والمستهترين ممن لا يريدون أن يعيشوا حياتهم مع عوائل، يفتقرون إلى شكل مهم من أشكال الإطار الاجتماعي، وهكذا فهم مهمشون بالنسبة إلى الجماعات التي تتركز في علاقات عائلية. وعلى الغرار نفسه، يمكن أن تكون الأشكال الثقافية (كالموسيقى والأزياء) هامشية في ضوء علاقتها بثقافة الخط السائد، في الأقل حتى تستولي صناعات الثقافة على مثل هذه الأساليب باعتبارها متماشية مع الطراز.

ليست أبعاد التهميش حصرية، وقد أظهر علماء الاجتماع مقدار الترابط بين السلطة والطبقة والملكية الثقافية والتعليم والأطر الاجتماعية والمال. وهكذا يمكن أن يكون الشخص هامشياً بأكثر من طريقة واحدة، أو هامشياً ببعض الطرق، لكنه مركزي في طرق أخرى غيرها. على سبيل المثال، في الديمقراطيات مابعد الصناعية، يكون من يعيشون تحت خط الفقر هامشيين للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لأنهم لا يستطيعون خلق أشكال الهوية المشتركة في المجتمعات القائمة على المستهلك، ومن المحتمل أنهم يفتقرون إلى التعليم والمهارات التي يدافعون بها عن أنفسهم دفاعاً ذا معنى في إطار عمليات الرفاهية السياسية والاجتماعية. ولكن لأن هناك ترابطاً بين العرق والمال والتعليم، فمازال الأميركيون ـ الأفارقة الأثرياء والمتعلمون تعليماً عالياً مهمشين بالنسبة إلى النظام السياسي والاجتماعي ككل.

في الدراسات مابعد الاستعمارية، أُوليَ كثير من الاعتبار للعلاقات العالمية بين «المراكز» الأوروبية والأميركية والأماكن التي كانوا يحتلونها في السابق كمستعمرين. ويوحي هذا المفهوم ذو الطابع الدولي عن التهميش أنه لم تُفرَض الأشكال السياسية والاجتماعية لدى المستعمِرين ـ المركز ـ وحدها، بل فُرِضت أيضاً النماذج العقلية. وفي علاقة **المركز ـ الهامش** هذه، فإن الهامشيين الآن، الذين كانوا في الحقيقة مراكز القوة داخل ثقافتهم أو حكومتهم ما قبل الاستعمار، يضطرون الآن للعمل في إطار نظرة المستعمِر إلى العالم وقيمه؛ والحقيقة أنهم يجب أن يروا أنفسهم كما تراهم السلطة الاستعمارية المفروضة (Said, 1978). والواقع أن النخبة بين المستعمَرين، كما أظهر باحثو ما بعد الاستعمار، تضطر إلى مكافحة تهميشها بلغة المستعمِرين نفسها، وتبني المقولات التي خلفها العقل الاستعماري وراءه (Spivak, 2000).



سلطت هذه التنظيرات على الهامشية ضوءاً جديداً على تصورات أقدم عن الأشخاص الذين عاشوا بين عالمين، لكنهم لم يندمجوا أو لم يستطيعوا الاندماج تماماً في أي منهما. وحين ركزت هذه المناقشات في الأصل على الجماعات المهاجرة التي كانت تعيش، حتى لمدة أجيال، في موضع واحد بينما تبقى متآلفة أو حتى تحتفظ بعلاقات أيديولوجية مع مكان آخر، فقد صيغت هذه المناقشات القديمة من منظور الاندماج. وتؤكد نظريات جديدة منظورات متعددة، ومن ثم هويات متعددة، تقتضيها أوضاع التهميش. وتمكِّن فكرة التهميش المرنة الباحثين من إدخال تجربة المهاجرين المعيشة ـ أو المتنقلين الآن ـ أي من يدورون باستمرار بين مراكز القوى ـ على أن يعيدوا العمل على هوياتهم المنشطرة (Manalansan, 2000).

من المرجح أن يرى المنظمون السياسيون والباحثون الحركيون تعدد الهوية هذه لا بوصفها معوِّقاً نفسياً، بل كمصادر لتحوّلات سياسية إبداعية. والحقيقة أن كثيرين يحتجون بأن هذه الأنواع من الهويات المتعددة والمواضع هي مما يميز الحقبة الحديثة، من تعقيدات يجب الاحتفاء بها وفصلها عن آثارها «التهميشية» وليس التغلب عليها عن طريق الإدماج بـ «المركز».

سندي باتون

انظر أيضاً: **الآخر، الاستعمارية، الحركات.**

الهوية (Identity)

للهوية علاقة بالتطابق مع الذات عند شخص ما أو جماعة اجتماعية ما في جميع الأزمنة وجميع الأحوال؛ فهي تتعلق بكون شخص ما أو كون جماعة ما قادراً أو قادرة على الاستمرار في أن تكون ذاتها، وليس شخصاً أو شيئاً آخر. وقد يمكن اعتبار الهوية

خيالاً، يراد منه أن يضفي نموذجاً أو سرداً منتظماً على التعقيد الفعلي والطبيعة الفيّاضة لكلٍ من العالمين النفسي والاجتماعي. ويتركز سؤال الهوية على تأكيد مبادئ الوحدة، في مقابل التعدد والكثرة، والاستمرار، في مقابل التغيّر والتحوّل.

من ناحية، ما يحظى بالاهتمام هو رعاية الذاتية أو تقويم **الهوية الشخصية** مع الحرص على التطابق مع الذات واستمرارية الفرد. والمثير أن **معجم أكسفورد الإنجليزي** يبيّن أن الاستعمالات الأولى للمفهوم في ما يتعلق بالفرد لم تحصل إلا في القرن السابع عشر. في هذا الوقت جاءت إلى الوجود ما يسمّيها ستيوارت هول بـ «ذات التنوير»، استناداً إلى «مفهوم عن الشخص الإنساني باعتباره متركزاً تماماً، وفرداً موحَّداً، مُنِحَ قدرات العقل والوعي والفعل... فكان المركز الجوهري للذات هو هوية الشخص» (Hall, S., 1992b: 275).

لقد تمَّ تلطيف مبدأ العقلية، أي فكرة الهوية الشخصية باعتبارها «التطابق العقلي مع الذات» (Locke, 1690)، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، فصارت الذات في السير الذاتية تنحو إلى الانتظام حول مجموعة من الصفات الثقافية الأخرى، كالخاصية والشخصية والتجربة والموقع الاجتماعي وأسلوب الحياة. على أنه إذا وُجِدت تحوّلات دالة في معايير التميز الفردي، فإن مبادئ وحدة السير الذاتية وتماسكها واستمراريتها (وحتى تراكمها) عبر الزمن بقيت مركزية بالنسبة إلى مشروع السيرة الذاتية.

في بُعْدٍ آخر، يُعنى سؤال الهويّة بطرق محددة في تخيّل جماعات اجتماعية وتأسيسها والانتماء الجماعي لها. في حالة **الهوية الجمعية**، نستطيع القول أيضاً إن مبادئ الوحدة والاستمرارية قد وُضِعت في الصدارة. وعمل منطق الهوية لصالح الكمال والتماسك في ضوء العلاقة بما صار يُعرَف على أنه الذات الجمعية. **أولاً**، تمَّ تصور الجماعة بوصفها كياناً منسجماً متجانساً، وأمّةً ذات جوهر



مشترك، أُنكر تعقيدها الداخلي وتشعبها؛ إذ كانت الصور الغالبة تنتمي إلى عائلة قومية، وجسد واحد، ودم مشترك، ووطن للجميع. **وثانياً**، كانت الجماعة تريد المحافظة على ثقافتها وتراثها وذكرياتها وقيمها وطابعها، وبالذات على فرادتها، عبر الزمن، وتنكر واقعية التغيّر والانقطاع التاريخيين؛ فأُضفيت قيمة إيجابية على الاستمرارية بين الأجيال والقوة الأخلاقية للتراث.

تمثلت الحالة النموذجية لهذا المفهوم المحدد عن الثقافة الجمعية في الدولة القومية، ومثال ما سمّاه بندكت أندرسون (Anderson, 1983) بـ «الجماعة المتخيّلة» (وهي مرة أخرى ابتكار ثقافي جديد نسبياً). في هذا الإطار، انحصر سؤال الهوية ببُعْد الانتماء. وعُدَّ الانتماء إلى مثل هذه الجماعة ـ أي إلى ثقافة مشتركة ـ الشرط الأساس للتعبير عن الذات وتحقيق الذات. وكما يعبّر دايفد ميلر (Miller, 1995: 175) فإن مثل هذه الهوية «تساعدنا بأن تضعنا في العالم»، «فتخبرنا مَن نحن، ومن أين جئنا، وما قمنا به». وإذا كان هذا يقترح المعنى واللجوء إلى الهويات الجمعية بالنسبة إلى من ينتمون لها، فإن علينا أيضاً أن نعرف الأساس العقلي للوحدة الجمعية التي يتماهون بها. لأن «**الهويات** روابط حاسمة يحافظ صنّاع الدول على مرور رعاياهم السياسيين بها. . . ووجود شخص يمتاز بالتماسك الذاتي و«يمتلك هوية» هو نتاج عملية تاريخية معينة: ألا وهي عملية تشكيل دولة الأمة الحديثة» (Verdery, 1994: 37).

يمكن وصف الخطابات المهيمنة والسائدة عن الهوية بأنها تتسم بكونها جوهرية. فهي تفترض أن الهوية أو التمايز عند شخص ما أو جماعة ما إنما هي تعبير عن جوهر أو خاصية داخلية ما. ومن خلال هذا المنظور، تكون الهوية سمة «طبيعية» و«أبدية» تصدر عن التطابق مع الذات والفرد أو الكيان الجمعي المكتفي ذاتياً. غير أن هناك آراء أكثر حداثة ونقدية تميل إلى تبني موقف مضاد للجوهرية، وإلى



التأكيد على وضعية البناء الاجتماعي لجميع الهويات. فيُنظَر إلى الهويات على أنها تتأسس في سياقات اجتماعية وتاريخية محددة، وأنها خيالات استراتيجية، عليها أن تتجاوب مع الأحوال المتغيرة، ومن ثم فهي عرضة للتغيّر وإعادة التصوير باستمرار. واتّضح أيضاً أن الهويات لا يمكن أن تكون مكتفية ذاتياً: بل هي تتأسس في الواقع عبر لعبة الفروق، وتتشكل في ومن خلال العلاقات المتغيرة بهويات أخرى. وهكذا لا تنطوي الهوية على معنى إيجابي واضح، بل تستمد تمايزها مما ليس هي، ومما تستبعده، ومن موقعها في حقل من الفروق والاختلافات. وقد يحدث هذا على مستوى دنيوي ومبتذل تماماً، أي استناداً إلى نرجسية الفروق الصغيرة (إذا استخدمنا مصطلح فرويد)، حيث تميز بريطانيا، مثلاً، هويتها عن هوية ألمانيا أو فرنسا أو إيطاليا أو إسبانيا. غير أن منطق التمايز قد يعمل أيضاً بطرق أكثر إشكالية، إذ يصير التمايز استقطاباً، حيث توضع هوية واحدة في موضع المقابلة الجذرية مع أخرى ـ مع ما يُعَدّ الآخرية الأساسية لآخرها. على سبيل المثال، هذه هي الحالة في الفكرة التي تمَّ إحياؤها عن الاختلاف الحضاري، بكل تأملاته في تصعيد «صدام الحضارات». هنا يجب أن ننتبه إلى الجانب المظلم في الهوية، أي إلى الطريقة التي تعتمد فيها الهوية، في استراتيجية تمايزها، على خلق الفواصل والحدود لكي تنأى بنفسها وتحمي نفسها من التهديد المتخيل من ثقافات أخرى. وتتحدث الصورة المدوية لما بعد 11 أيلول/سبتمبر عن عالم يستبد به الاستقطاب بين الحضارة (الغربية) والبربرية (لدى سواها) حديثاً مباشراً عن مثل هذه المخاوف. وهكذا يمكننا القول إن هناك في الأغلب خوفاً في روح الهوية.

ما برح سؤال الهوية ـ الفردية والجمعية على السواء ـ يزداد إلحاحاً وبروزاً خلال العقد الأخير كنتيجة للتحولات الاجتماعية والثقافية المقترنة بالعولمة. في عيون بعض المراقبين، بدا أن تكاثر التيارات الثقافية العابرة للقوميات (للناس والسلع ووسائل الإعلام

والمعلومات) يعمل على خلخلة الهويات المستقرة والراسخة. وتنامى الشعور بأن الإطار القومي، الذي كان الناس يشيدون به هوياتهم ويضفون المعنى على حيواتهم، صار يتعرض لتحدٍّ مهم. تنامى الإحساس بأن المجتمعات صارت تزداد تجزئة من الناحية الثقافية، وتزداد تعرضاً في الوقت نفسه لآثار إضفاء التجانس في أسواق العولمة. بدا كأنما تآكلت اليقينيات القديمة ونقاط الإحالة السابقة، ليحلَّ محلَّها عالم سطحيٍ جديد من اختيار المستهلك وخيارات الهوية الجاهزة. وبالنتيجة يُنظَر إلى العولمة بوصفها بشيراً بـ **أزمة هوية**. وغالباً ما تكون استجابة من يشعرون بأن هوياتهم تتعرض للتقويض على هذا النحو هي التمسك بهوياتهم وثقافاتهم («التقليدية») المألوفة وإعادة تأكيدها. وقد شهدنا في جميع أرجاء العالم تقلبات جديدة **للهويات العرقية، والثقافية، والدينية**: فظهرت مثلاً قوميات جديدة في أوروبا الشرقية، وأصوليات دينية من الهند إلى الشرق الأوسط حتى أميركا. وما يمثله هذا هو الدفاع عن منطق الأصوليات (intégrisme)، إذا استعملنا المصطلح الفرنسي، أي التشبث المسلح بمبدأ الهوية **بوصفها تطابقاً مع الذات**.

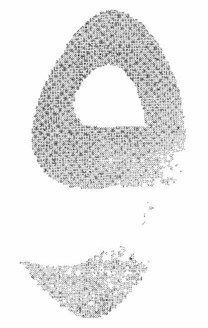
على أن التغير الكوني، عند مراقبين آخرين، بدا يتعلق بشيء مختلف تماماً: فهو يتعلق بفقدان الهويات القديمة التي أصبحت محدِّدة وضيّقة، وبتدشين إمكانات جديدة، تنطوي على تماهيات أكثر تعقيداً وأكثر تنوعاً. ومن هذا المنظور، دعا ستيوارت هول إلى أننا نشهد انبثاق أنواع جديدة من الذوات والهويات مابعد الحديثة. صار الموقف على النحو الآتي: «تفترض الذات هويات مختلفة **في** مختلف الأزمنة، هويات ليست موحدة حول **ذات** متماسكة. **ففي** داخلنا تكمن هويات متناقضة، تسحبنا في اتجاهات مختلفة، **بحيث** تتغير تماهياتنا وتتنقل باستمرار» (Hall, S., 1992b: 277).

أولاً، يجري تأكيد تعدد التماهيات الممكنة. فقد تنطوي

الهويات على ولاءات قومية أو دينية، لكنها أيضاً قد تكون لها علاقة باختيارات المستهلك، وطرز الحياة، والثقافات التحتية، مع الجنوسة، والجيل، والجنسية، أو مع الانخراط في حركات اجتماعية (نزعات المحافظة على البيئة، والفعاليات المناهضة للعولمة، وجماعات الضغط المؤيدة للصيد أو المناهضة له). **ثانياً**، وربما الأهم، أن هذه القراءة الأكثر إيجابية لإمكانات التغير الكوني تصرف الانتباه إلى الطريقة المختلفة التي قد نتورط فيها الآن في هويات اجتماعية وثقافية. ويُنظَر إلى **الهويات المنسوبة** على أنها تفسح المجال لإمكانات جديدة في التماهي تنطوي على اختيار وتفاوض، وفيها إشباع للتعدد والكثرة (بدل الوحدة) والتغير والتحول (بدل الاستمرارية). ويتم الاعتراف بالطبيعة المشيّدة للهوية ويُقبَل بها ـ إذ يرى بعضهم أن الهوية صارت تعتبر نوعاً من التأدية ـ ولا تُعَدُّ هذه العملية في التحرر من الوهم إشكالية على الإطلاق: فمن الممكن معرفة أن الهوية هي خيال، ثم العيش والعمل مع هذا الخيال. إذاً فقد وسّعت العولمة خزين الهوية، لكن الأهم أنها ظلت تعمل على تغيير أساس علاقتنا بالهوية.

كيفن روبنز

انظر أيضاً: **الاختلاف، الآخر، الحضارة، الذات.**



- و -

الوثن (Fetish)

تتردد **للوثن** أصداء في تقليدين نظريين رئيسين: التحليل النفسي الفرويدي والماركسية. وقد استعار كلاهما المصطلح من الاستعمال الأنثروبولوجي الاستعماري المبكر والتالي له. وتكمن أصوله في الاسم الذي أُعطي للموضوعات والرقى التي كان يستعملها أفارقة غينيا والساحل المجاور الذي كان يجسّد الخواص السحرية والغيبية. وصار يعني أي موضوع يتحول إلى معبود لدى الشعوب الأصلية استناداً إلى خصائصه السحرية الداخلية. وقد كانت خطوة بسيطة من هذا أن يُفهَمَ الوثن بوصفه شيئاً ما يجسِّد المعتقدات غير العقلية. وبحلول ستينيات القرن التاسع عشر أُعلنت عبادة الملكية الدستورية في بريطانيا باعتبارها وثناً.

من المثير أن كلاً من التحليل النفسي والماركسية وجد هذا المفهوم مفيداً في الوقت نفسه تقريباً، وإن كان من الواضح أن مفهوم الوثن يعمل بطريقة مختلفة إلى حد ما في كل تقليد منهما. في التحليل النفسي، تكمن العلاقة الرئيسة في «عقدة أوديب»، التي هي الآلية المركزية في اكتساب الهوية الجنسية. أما في الماركسية، فتكمن الرابطة في تحجير قوة العمل والتسليع. لكن ما يتضح هو أن التوثين (fetishization) هو المفتاح لفهم موضوعات الاهتمام الأساسية في



كلتا النظريتين: اللاشعور الحركي وبواعث التراكم الرأسمالي. وفي كلتا الحالتين، يقنِّع الوثن الواقع التحتي المؤلم.

في البداية يستعمل فرويد المفهوم في «ثلاث مقالات» (Freud, 1953c [1905])، بانياً على التصورات التي تتضمنها كتابات رواد علم الجنس. وقد توفرت دلائل متعددة في أعمالهم على أن أفراداً كثيرين حصلوا على إثارة جنسية من موضوعات غير جنسية على نحو ظاهر، سواء أكانت جماداً غير حي أو أجزاء أخرى من الجسم: الأقدام، الأيدي، الفراء، الأحذية... إلخ. وكان هذا هو **الوثن**، الذي ناب مناب العضو التناسلي في نظرية فرويد. وفي مقال لاحق بعنوان «الفتيشية» (أو «الوثنية») (Freud, 1961 [1927])، يؤكد فرويد أن هذا كان تحريفاً أنثوياً حصرياً، ينوب فيه الوثن عن الأعضاء الأنثوية («المخصية») الغائبة. والوثن هو تسوية بين تعرف الجسم المرعوب على الخصاء، وتنصله منه. وهذا ما يسمح له بتوهم قضيب أنثوي، والقبول بغيابه في الوقت نفسه. وهكذا فالوثن وعملية التوثين هما مفتاح مطلق لبعض نظريات فرويد المختلف فيها ـ عقدة أوديب، والخصاء الأنثوي، وقلق الخصاء الذكري ـ ومن هنا، ففي فهم فرويد برمته للطرق التي تطفح فيها الفقاعات غير المتميزة عند الإنسانية، يكتسب الأطفال قواعد الجنس، والجنسية، والتعدد الجنسي، والمثلية الجنسية.

بالطبع لا ينبغي بالضرورة لفكرة **الوثن الجنسي** أن تحمل هذه الحمولة النظرية، ويقتصر استعمالها العام على الإشارة لها. وعرفياً، يشير المصطلح في العادة إلى أي موضوع له دلالة جنسية، أي إنه يدل فقط على الاستبدال والتمويه وليس على البنى الضمنية التي تشكل الاستبدال. ولستَ بحاجة إلى قبول التفسيرات الفرويدية لتجد المصطلح مفيداً. هكذا يتحدث الناس أصلاً عن **وثن ريشي أو مطاطي**، مما يعني أن هاتين المادتين تنطويان على خاصية تثير



الانجذاب الجنسي. وكما رأينا، رأى فرويد في هذا بوصفه ظاهرة ذكرية. غير أن ناقدات نسويات كثيرات أشرن إلى وجود **وثنيات نسوية** في غرف النوم وفي أرائك المحللات النفسانيات أيضاً (Schor, N., 1992: 113-116). بل إن بعض النسويات ذهبن أبعد من ذلك، ونظَّرن إلى مركزية الوثنية بالنسبة إلى الجنسية السحاقية. بتنصل النساء من خصائهن، يستطعن الالتفات بجسدهن كله إلى القضيب - جاعلات من السحاق وثنية أنثوية ناجحة (De Lauretis, 1994). كما زُعِمَ أيضاً أن التوثين، عن طريق إضفاء الطابع الجنسي على الموضوع، مماثل للنمط الذكري المألوف في موضعة النساء. لهذا السبب، استُخدم هذا المفهوم استخداماً واسعاً في نظرية الأفلام الأنثوية وتحليل الأدب المكشوف (Grosz, 1992: 116-117).

إن عملية إزاحة الشخص، والتمويه على الواقع الضمني في موضوع العبادة، يوفران رابطة مع الاستعمال الماركسي للمفهوم. كان ماركس يرى أن الوثنية تتخلل المجتمع الرأسمالي. وكانت تدلّ على العملية التي تبدو بها الموضوعات المادية، التي تنطوي على بعض السمات التي تعزوها لها حقيقة العلاقات الاجتماعية المعقدة، نتاجاتٍ للطبيعة. وكانت الصورة الأولية لهذا هي **وثنية السلعة**، بوصفها حامل القيمة. وفي ظل الرأسمالية، برغم أن جميع السلع هي نتاجات قوة العمل في مجتمع منظَّم حول تقسيمات معقدة، تبدو قيمة السلعة وكأنها من صلب الشيء نفسه. وتقليدياً، كان يبدو الذهب، كمقياس للتبادل في القرن التاسع عشر، وكأنه ينطوي على قيمة داخلية في ذاته، فيُعبَدُ، ويُوثَّن. ولكن يتم التلبيس على قوة العمل التي دخلت فيه، وهكذا بدلاً من رؤية الشيء كنتاج للعمل الاجتماعي، يبدو العامل تابعاً للنتاج نفسه. ويتم إخفاء العلاقة الاستغلالية (Geras, 1983).



عن طريق التوسيع، يمكن إضفاء الطابع السلعي على كل

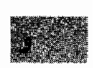
شيء، بما في ذلك الجنس. والحقيقة غالباً ما يقال إنه في ظل ظروف الرأسمالية المتأخرة، جُذِبَ الجنس، كما لم يحصل من قبل، إلى علاقات الأسواق. نُشِرَ الإغراء الشبقي لبيع كل شيء بدءاً من السيارات وانتهاءً بحفلات العطل التجردية، في حين حُبِسَ الجنس في صور موثّنة لما هو مرغوب، لاسيما من خلال صناعة الأزياء المعولمة. ويبدو أننا ما زلنا نريد أن نعبد الشيء والموضوع. وكما في الاستعمال الأصلي للقرن التاسع عشر، لا يبدو أن للعقل علاقة وثيقة بذلك.

جيفري ويكس

انظر أيضاً: **الإباحية، الجنسية، الرغبة، الزي، السلعة، اللواط، اللاشعور.**

وسائل الإعلام (Media)

انتقلت فكرة **الوسط** (medium) من معنى واسع للمتوسط في القرن السادس عشر (مساق متوسط، توفيق، اعتدال... إلخ) إلى معنى ضيّق لأي «مادة تتدخل وتمارس من خلالها قوة على الموضوعات عن بعد أو تُنقَل من خلالها انطباعات للحواس» في القرن السابع عشر. وفي الوقت نفسه في القرن السابع عشر، كان «الوسط» يستعمل لوصف أي أداة أو قناة موسوطة، وأخيراً في القرن الثامن عشر، تمّ توسيعها إلى وسيلة الرواج والتبادل مثل النقود. وهكذا لم تعد تفصلها سوى خطوة ضئيلة عن فكرة البيئة بوصفها الجوهر الذي يحيط بالشيء أو يغلفه، كما هو الحال في القرن العشرين حين سخر المنظِّر الكندي مارشال ماكلوهان بأنه كائناً ما كان مكتشف المحيط، فلم يكن السمك الذي كان الماء عنده الوسط الذي يعيش فيه. وترتبط الفكرة المعاصرة عن الوسط (أو **الأوساط** بالجمع) ارتباطاً وثيقاً بفكرة عملية نشر المعلومات أو ترويجها عن



طريق قناة اتصال معينة. وتحتل عملية إرسال الإشارات أو العلامات من نوع ما هنا موقعاً مركزياً، عن طريق منظومة منسقة، تشكل وسط انتقالها. ومن ثم تشير الفكرة الأساسية في الوسط إلى مادة تتدخل يمكن للإشارات أن تنتقل من خلالها كوسيلة اتصال.

في الوقت الحاضر غالباً ما تستخدم «وسائل الإعلام» (media) للإشارة إلى مؤسسات البث الإلكتروني، والمجلات المطبوعة، والصحف التي تخاطب الجماهير الواسعة. وفي هذا السياق، يقع التركيز، مقارنةً بصور الاتصال الثنائي المتبادل بين الأفراد، في العادة على المعنى الذي يشكل فيه **إعلام الحشد** أنظمة قوية أحادية الاتجاه للاتصال من القلة إلى الكثرة. وفي المجتمعات ذات الأنظمة المتقدمة من تقسيم العمل، يميل الناس إلى أن يعيشوا حياة منعزلة إلى حد كبير، وهكذا يعتمدون باستمرار على وسائل الإعلام لنقل المعلومات عن الأحداث التي تجري خارج نطاق تجربتهم المباشرة. وإلى هذا الحد، تستطيع المجتمعات المعاصرة أن تزعم أنها تتميز **بتوسيط** (mediation) الكثير من تجربتنا الاجتماعية. والحقيقة أنه أصبح من الشائع الإشارة إلى العالم المعاصر باعتباره يضم مجتمعات **موسوطة** أو **متوسطة**.

يتمثل مصدر من المصادر الرئيسة لمفهوم التوسيط في مقالة فالتر بنيامين عن «العمل الفني في عصر إعادة الإنتاج الآلية» (Benjamin, 1968). يرى بنيامين أنه في عصر وسائل الإعلام، وخلافاً لما كان يفعله الجمهور في الأزمنة الأولى، حين يتجمهر أفواجاً لرؤية الأشياء الأصلية، أو المشهد أو الأداء، فإن تقنيات إعادة إنتاج الوسائل الحديثة تعني أن **الصور الموسوطة** للشيء أو الحدث يمكن نقلها في وقت واحد إلى جمهور حاشد مشتت على نطاق واسع. وهكذا يُزعم أننا نعيش في الوقت الحاضر في «مكان آخر معمَّم» (Meyrowitz, 1985) **لعالم الإعلام**، وينقضي الجزء الأكبر

من أوقاتنا في استهلاك **الحكايات الموسوطة** من نوع أو آخر. حتى لقد قيل إننا نعيش الآن، كنتيجة لهذه الوساطة المتزايدة في التجربة، في «مجتمع المشهد» (Debord, 1994, orign. 1970) الذي يمتاز بعلاقتنا بالصور، وليس بالأشياء، أو الأحداث في ذاتها. ومؤخراً، ادعى منظر مابعد الحداثة الفرنسي جان بودريار (Baudrillard, 1988) أننا نعيش في عصر «الصورة الزائفة». على أننا ينبغي أن نتذكر، في ما يتعلق بالسؤال عن مدى جدة هذا كله، أن لودفيغ فويرباخ، قبل مئة وخمسين سنة من هذا التاريخ، قد تشكى من كون أوروبا أواسط القرن التاسع عشر كانت تعيش في «عصر الصور».

من الناحية التاريخية، ركزت الدراسة الأكاديمية لوسائل الإعلام على أسئلة مثل كم تبلغ الدقة (أو ما هي درجة «الانحراف») التي تعكس بها وسائل الإعلام الواقع، وبأي طرق تشكله. بهذا الصدد، كانت القضايا المفاتيح تتعلق بآثار البنى المؤسسية، ونماذج التملك، والمعايير الاحترافية، على طبيعة الرسائل الإعلامية، وبآثارها على الجمهور. وكان التقليد النقدي معنياً في الأغلب، بتأثير من الماركسية، بالسؤال عن دور الإعلام كجهة ذات جماعات قوية (سياسياً أو تجارياً، نخباً أو طبقات)، تتعهد بنشر الأيديولوجيات التي قد تخفي واقع بنى التفاوت عن أولئك المتضررين بها.

يركز منظور آخر على الدور الطقوسي للإعلام في السماح بالمشاركة الفورية لأعداد كبيرة من الناس في صور مشتركة على نطاق واسع من الحياة الثقافية. في هذا التحليل، يُنظر إلى جزء جوهري من تجربتنا على أنه يتخذ شكل مشاركة في **الأحداث الإعلامية** من نوع أو آخر (سواء أكانت أحداثاً خاصة، مثل البث الجماهيري لمناسبة معينة كالنقل التلفزيوني للهبوط على القمر، **أو** الممارسة الطقسية العادية في العرض الليلي لأخبار التلفاز). وهكذا يمكن النظر إلى صور المشاركة البديلة هذه بصيغ اجتماعية موسوطة



بوصفها الأساس لعضويتنا في جماعات «افتراضية» من مختلف الأصناف.

لقد صار يُعرَفُ المنظور النظري الأساسي الآخر حول هذه القضايا باسم **نظرية الوسيط** (Medium theory). وهو تناول لا يركز على البنية المركزية للتنظيمات الإعلامية، أو على محتوى رسائلها، بل يركز على شكلها. وهكذا تتعلق القضية بكيفية التمييز بين الطرق التي تنحو بها مختلف الوسائط، أو مختلف أنماط الاتصال ـ كاللغة المنطوقة، أو الكتابة، أو الطباعة، أو الوسائط البصرية الإلكترونية ـ إلى إيثار أنماط معينة من الفهم والتفاعل في الاتصال الإنساني. وغالباً ما تُقرَن هذه المقاربة بعمل ماكلوهان (McLuhan, 1964)، الذي ادعى ادعاءً شهيراً أن **الوسيط هو الرسالة**. وتكمن النقطة الجوهرية لديه في أن وسائط الاتصال المختلفة (بكل معانيها) **تُفهَمُ** على خير وجه بوصفها «امتدادات» لقدرات وحواس إنسانية معينة، وهكذا فالعجلة هي امتداد للقدم، والكاميرا امتداد للعين. وتكمن محاججته في أنه، في عصر الإعلام الإلكتروني الكوني الذي تهيمن عليه قدرة التلفاز على إشراك الجماهير الحاشدة بصور من أحداث بعيدة وأناس بعداء، فنحن نمضي إلى أنماط ممتدة على نطاق واسع من الاتصال والجماعة ـ ومن هنا تأتي دعواه، في الواقع، بأننا نعيش باستمرار في «قرية كونية» موسوطة تتحول فيها حساسياتنا نفسها بفعل العلاقات مع الآخرين الذين تقحمنا معهم الآن وسائل الإعلام الإلكترونية.

مؤخراً عاد عمل ماكلوهان لتلقي مزيد من الاهتمام مرة أخرى، بعد فترة من الإهمال، بقدر ما تم النظر إلى أفكاره باعتبارها يمكن تطبيقها على نحو خاص على الآثار المحتملة **للإعلام الرقمي** الجديد **والإعلام المحوسب**. واعتمد كثير من المناقشات لتقنيات الاتصالات الجديدة، مثل الشبكة العنكبوتية العالمية والإنترنت، (بطرق تتفاوت

درجات التصريح بها) على أفكار ماكلوهان، في محاولة فهم خصوصية أشكال الاتصال الافتراضية والجماعة التي تميز عالم الفضاء الحاسوبي. تكمن إحدى المصاعب الرئيسة هنا في معرفة القوة التحويلية الواقعية لتقنيات الإعلام الجديدة هذه ـ والإحساس بأن الوسائط المختلفة قد تنحو إلى تشجيع أو تسهيل كيفيات مختلفة من الاتصال ـ دون السقوط في نمط جبري صريح من تفسير آثارها («الجبرية التكنولوجية»). وتكمن الصعوبة الأخرى في تحاشي منظور لاتاريخي، يفرط في تقدير جدة التطورات التقنية الأخيرة، وينسى أن جميع الحقب التاريخية كان عليها أن تهتم بتقنيات إعلامية وأشكال من الاتصال كانت جديدة عليها.

حظيت **الوسائط القائمة على الكومبيوتر** التي تطورت في السنوات الأخيرة بنقاش مستفيض. يدعي المتحمسون لها أن الاحتمال التفاعلي **للوسائط القائمة على الشبكة** والإنترنت تأخذنا إلى عصر أكثر ديمقراطية من الاتصال المطبوع بالفردية والتفاعلية، يتخطى تحديدات وسائل الإعلام السابقة. وقد صار يعلن أن الفضاء الكومبيوتري عالم جديد من التحرر والاستكشاف يتاح بلمسة الماوس. على أنه وُجِّه، في بعض المناقشات للعوالم الافتراضية التي نقلتها الآن تقنيات الحاسوب، انتقاد جوهري للمدى الذي يمكن أن تكون فيه مثل هذه الصور الموسوطة من الاتصال والجماعة «أصيلة» أو تستطيع أن تقتلع أسلافها من دون خسارة تذكر. ولا شك في أن هذه قضية مهمة، ولكن لابدّ من الاعتراف بأن المعنى كله موسوط بطريقة أو أخرى، وأنه لا وجود لشيء اسمه الاتصال «غير الموسوط». وحتى الأشكال الأكثر أصالة من الاتصال والحوار وجهاً لوجه هي ذاتها بالضرورة «تتوسطها» اللغة والمبادىء الثقافية الأخرى.

بالإضافة إلى الحاسوب، فإن أهم وسائط الاتصال الجديدة التي ظهرت في السنين الأخيرة ربما تتمثل في الهاتف النقال والهاتف

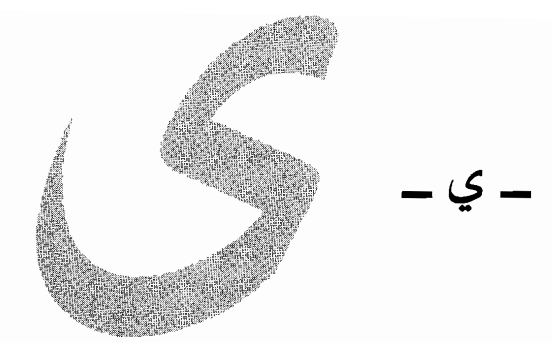
الخليوي. وعند كثير من الناس، قد تكون الحياة غير قابلة للتفكير من دون القدرة التي تقدمها هذه الوسائط لهم ليكونوا على تماس فوري بشبكات اتصالاتهم حيثما ومتى ما أرادوا. وخلافاً لوسائل الإعلام من الحقب السابقة، فإنه وسيط للتبادل التفاعلي ذي الاتجاهين. وخلافاً لتقنية «آبائه» في الهاتف المنزلي الثابت، فإن الهاتف «النقال» ربما يمثل فردنة وسيط الاتصالات بامتياز حيث يصبح رقم الهاتف النقال الآن، في الواقع، العنوان الشخصي الافتراضي للمرء. وحين تتلاقى التقنيات ببعضها، فإن الهاتف المدمج قد يصبح السلسلة الأساس للاتصال الشخصي في المستقبل. مع ذلك، أدهشت **وسائط جديدة كثيرة** مطوريها، بطريقة أو أخرى، وليس الهاتف النقال بالاستثناء في ذلك. لقد توقع قلة من الناس، حين قُدِّمَ الهاتف النقّال لأول مرة، أن استعمالاً من أهم استعمالاته سيكون في إرسال الرسائل النصيّة، التي قد تنقل الكلمة المطبوعة (إذا ما استعمل الإرسال بلغة حروف صحيحة فقط مما تبقى عن أيام الإبراق الأولى) إلى قلب المسرح بين الوسائط الإلكترونية المعاصرة للاتصال.

دايفد مورلي

انظر أيضاً: **الاتصال**، **الافتراضي**، **التكنولوجيا**، **الجمهور**، **الحشد**، **الشبكة**.

و





– ي –

اليوتوبيا (Utopia)

في العادة تشير **اليوتوبيا** إلى خيال مجتمع كامل، يتأسس على نقد اجتماعي من لدن مبتكريه لمجتمعهم الخاص، وهي في الأغلب توضع في المستقبل أو في عالم يختلف اختلافاً بيّناً عن العالم الذي يعيش فيه من يكتبونها. وقد صاغ هذه الكلمة توماس مور عام 1516 في كتابه **يوتوبيا** (More, 1995 [1516])، وهي مستمدة من اللعب بكلمتين إغريقيتين: «مكان طيب» و«لامكان»، وفي الأرجح تقترن كلمة «يوتوبيا» وتنوعاتها، **اليوتوبي واليوتوبية**، حتى حين يُنظر إليها بإعجاب، بما هو غير عملي، وغير واقعي، ومستحيل.

يتخذ **اليوتوبيون والفكر اليوتوبي** صوراً كثيرة، بما فيها مئات الجماعات القصدية أو الانفصالية التي وجدت في كثير من البلدان. وتتمثل أشهر صورة لها في نوع الأدب الأوروبي والأميركي الذي يبدأ تقليدياً بتوماس مور ويشمل كاتبات نسويات مثل جونا روس وأورسولا ك. لوغان، وهو أدب يخلق ويسكن عالماً متميزاً يتعرض فيه عالم الكاتب القائم للمشكلات والتحديدات ويتغلب عليها (Moylan, 1986). ويميل الباحثون المعاصرون إلى التمييز بين التعريف الشائع والتعريف المحصور نوعاً ما لليوتوبيا بوصفها مكاناً خيالياً والمعنى الأوسع لليوتوبيا من حيث هي رغبة، ووصف،

ومحاولة لخلق مجتمع أفضل وصالح. وإذا عوملت اليوتوبيا باعتبارها سمة عامة للفكر والممارسة البشريين، فإنها واليوتوبي معها يميلان إلى أن يتموضعا في تاريخ أطول، يسبق في زمنه نشر «يوتوبيا» توماس مور، ويتخطيا مقاييس الحضارة الأورو ـ أميركية.

رغم أن هناك قدراً كبيراً «من الخلط حول ما يجعل من شيء ما يوتوبياً، واختلافاً حول سبب أهمية اليوتوبيا»، تستمر «اليوتوبيا» كمصطلح ينقل بقوة الرغبةَ في «طريقة أفضل للوجود والحياة» (Levitas, 1990: 2, 7). وتحتوي اليوتوبيات والفكر اليوتوبي على مكوِّن تشخيصي ومكوِّن خيالي. فعلى أساس تشخيص نقدي للإجراءات السياسية والاجتماعية القائمة والقيم التي تدعمها، يقدم **اليوتوبيون** دائماً مثُلاً بديلة ويدَّعون أن هذه اليوتوبيات قابلة للتحقيق، وغالباً ما يصفون إجراءات مؤسساتية جديدة للقيام بذلك. وفي العادة، يجد اليوتوبيون الغربيون مجتمعاتهم المعاصرة استغلالية، وتسلطية، وتفاوتية، وتغريبية، ويحاولون استبدال الإجراءات الاقتصادية الحاكمة، والسياسية، والعسكرية، والاجتماعية، والمعرفية، بإجراءات من شأنها أن تفضي إلى رفاهية متناغمة، مساواتية، مستقلة ذاتياً. ويمارس **اليوتوبيون** سياسة حياة يومية، يولون فيها الأولوية إلى الابتكار ووصف الإجراءات الاجتماعية المعدة لخلق بيئة يمكن فيها تحقيق الملكات الكامنة من أجل سعادة الفرد. ورغم الأصل الاشتقاقي للكلمة، فإن أغلب اليوتوبيين يتميزون بإصرارهم الإرادي على أن المجتمع الصالح لا يوجد في «لامكان»، بل هو المجتمع الذي نمتلك الموارد الإنسانية والمادية لبنائه في الحاضر.

لقد بقي التوتر بين المكان الصالح واللامكان، في التراث الاشتراكي، توتراً حاداً على نحو خاص. ومفكرو القرن التاسع عشر الاشتراكيون، شارل فورييه، وهنري سان سيمون، وروبرت أوين

الذين أُطلق عليهم اسم **اشتراكيين يوتوبيين** رغم رفضهم لاسم «اليوتوبيين»، اشتهر أن كارل ماركس وفريدريك أنجلز طرداهم لكونهم غير علميين وساذجين (Engels, 1962 [1892]). عند ماركس وأنجلز، أخفق هؤلاء اليوتوبيون في فهم أولية المجتمع الرأسمالي وتناقضه الطبقي الثنائي وفشلوا في أن يمنحوا البروليتاريا دورها التاريخي المناسب كطبقة ثورية. وإذ اتُّهِم الاشتراكيون اليوتوبيون بإساءة فهم الافتراضات الأساسية للمادية التاريخية حول الطبيعة البشرية، وحول التغير التاريخي على نطاق واسع، وُصِمَ هؤلاء بأنهم مثاليون لسببين معاً: لتصورهم وجود مجتمع تعاوني، قابل للإمتاع، وغير أبوي، ولاجتراحهم أن الناس يمتلكون القدرة على تخيل صور مجتمعات مصغرة خالية من السيطرة وبنائها.

من الناحية التاريخية، كان ماركس وأنجلز أهم نقاد النزعة اليوتوبية، وقد رسّخا المصطلحات المبدئية التي يُنتَقَد فيها اليوتوبيون والفكر اليوتوبي (Geoghegan, 1987). ويشكك الخط الأساسي للنقد في قدرة الفرد أو الجماعة على التفكير والتصرف على نحو مستقل من إملاءات النظام الرأسمالي القانونية، ومن ثم الارتفاع بها.

في الوقت نفسه، كان بين الاشتراكيين، والنسويات الاشتراكيات، والماركسيين بعض كبار المدافعين عن اليوتوبيين ونظرياتهم. فقد صرّح هربرت ماركيوز حين رفض اللقب الذي كثيراً ما يُسمَع بالقول - إنه مجرد رأي يوتوبي - بأنه وسيلة لبقة معدة لقمع الفكر النقدي والممارسة التحررية (Marcuse, 1969). وإذا تابعنا إرنست بلوخ (Bloch, 1995)، فيفهم اليوتوبي على أنه «مبدأ أمل» فعال، يوجد في مختلف المواقف التي «يستبق» فيها الأفراد والجماعات فكراً أو ممارسة رفضهم لكلية المجتمع القائم وأحلامهم بمجتمع أفضل. وفي حين يتجه اليوتوبيون الاشتراكيون والماركسيون نحو المستقبل، ويهتمون بكيفية استخدام «مصادر الأمل» اليومية

ي

(Williams, R., 1989)، لهزم العبادة الحاضرة أبداً في الكليشة الجاهزة «لا يوجد بديل» (Singer, 1999)، ويتأسس مبدأ واقع بديل يكون فيه «الحلم حقيقياً. . . والفشل في جعله يعمل هو اللاحقيقي» .(Bambara, 1980: 126)

لقد غاب التراث الجذري المتعدد الثقافات غياباً طويلاً عن الميدان اليوتوبي. فقد تحدَّت «الهيدرا ذات الرؤوس المتعددة» في القرن السابع عشر ـ من العاميين والعاهرات والسجناء والخدم المشرومين والعبيد وربات البيوت والقراصنة والبحارة والهاربين والهراطقة الدينيين ـ صنع النظام العالمي الرأسمالي الحديث، لكنها لم تُعامَلْ أبداً على اعتبار أنها نموذج للفكر والممارسة اليوتوبيين (Linebaugh and Rediker, 2000). وقد تركنا تراث هذا الاستبعاد مع خريطة لليوتوبيا تضم على سبيل المثال الصنائعي الإنجليزي وليام موريس، ولكنها لا تضم العامل الأسود هاري هايوود: وجماعات انفصالية بيضاء كثيرة، لكنها لا تشمل مثالاً واحداً على جماعات العبيد الآبقين والهاربين في الأميركيتين برمتهما. وفي عام 2002، التقى «المنتدى الاجتماعي للعالم الثاني»، الذي عُقِد في البرازيل، تحت الشعار اليوتوبي: «العالم الآخر ممكن». وكان المشاركون، الذين تجمعوا لمحاربة الليبرالية الجديدة والعولمة داعين إلى كونية ديمقراطية، الورثة المعاصرين «للهيدرا ذات الرؤوس المتعددة» في القرن السابع عشر.

يحل العالم الآخر الذي اجترحه المنتدى البرازيلي، في كلماته وأفعاله، محل وهم ثقافة مشتركة تتحقق كأُمة صغيرة، ترسخت من قبل سحرياً وتوطدت على قواعد صالحة أُنزلت من الأعالي، مع أفراد معقدين تركزوا في جماعات تتفاوض حول التناقضات الضرورية والبيئة العدوانية. وفي هذا العالم الآخر، يتوفر تاريخ حي غني، تملأه خرافات الناس الذين يستطيعون أن يحلقوا، وينهوا العبودية،

وينظموا الاجتماعات والحركات الجذرية. وفي هذا العالم الآخر، تمثل غريزة الحرية الجوهر النقيض للثقافة، حيث تنمو بذور التناقض إلى شيء ما أقوى بكثير من النزعة الشكية.

أفيري غوردن

انظر أيضاً: **الاشتراكية، الجذري، الحركات.**

اليومي (Everyday)

تنطوي الإحالات إلى **اليومي** دائماً على مقابلة ضمنية مع مصطلح آخر، ولذلك فإن معناه يتغير تبعاً للسياق. وحيث يكون معنى **اليومي** هو ما يغلب عليه ما يحدث يومياً - في مناقشات دور جداول البث عند تنظيم يومية الحياة اليومية، مثلاً (Scannell, 1996) - فإن ترادفه مع غير المطرد وغير المتوقع هو الذي يحظى بالوزن. وحيث يعني «اليومي» المؤقت العابر أو غير الرسمي - كما هو الحال حين يُلبِس ديكنز كويلب «أرديته اليومية» - فإن المقابلة الضمنية تكون مع الرسمية، سواء أكانت في الملابس («الملابس الرسمية») أو المناسبة («لعبة رسمية»). وكذلك يتضمن معنى اليومي بوصفه الأمر المألوف أو الاعتيادي (موضوعات الأسرة اليومية) مقابلة مع الغريب والاستثنائي والخارج عن المألوف. ويرتبط هذا بالمعنى السائد الآن لليومي باعتباره الأمر العادي وما لا يستدعي الملاحظة والرتيب، وتسجل المقابلة التي ينطوي عليها هذا مع الاستثنائي والمتميز ليس فقط الابتعاد عن المعايير اليومية، بل تحدياً لها.

اليومي، في جميع هذه الاستعمالات، هو مصطلح حدودي يجري تمييزات بين مختلف الأزمنة والأمكنة والمناسبات، وفي بعض السياقات، مختلف الأشخاص. مثلاً، حيث يركز معنى «اليومي» بوصفه المألوف والاعتيادي على أفكار الشائع والمتفشي أو المبتذل، يتم تضمين أفكار الدونية الاجتماعية. وغالباً ما تفيد الإشارة إلى

اليومي هنا النأي بالنخب العقلية والاجتماعية عما هو سائد وعام ـ كما في: «أشخاص تعلو منزلتهم عن القوى والمكتسبات اليومية» (Coleridge, 1817)، والشخصية الأدبية التي «تنكمش عن الناس اليوميين في ردهات دار العموم» (1847)، أو الوسيلة التي يكون فيها «الناس الذين لديهم طباخ... يجب ألا يتناولوا طعام سائر الناس اليوميين» (1871). ومؤخراً، تعرّض هذا التأكيد للتحدي في استعمال أكثر ديمقراطية يبرهن أن جميع الطبقات تشترك في إيقاعات الحياة اليومية. «كل إنسان، من أكثرهم شهرة إلى أكثرهم تواضعاً، يأكل وينام ويتثاءب ويتغوّط؛ ولا أحد يفلت من سطوة الابتذال» (Felski, 1999-2000: 16). وقد أُعيد تقويم فكرة **الثقافة اليومية** التي غالباً ما تستعمل الآن كرديف «للثقافة الشعبية»، كذلك باعتبارها فكرة قيمة ومهمة بالتحديد بسبب خواصها الاعتيادية المسلم بها.

صارت الحدود التي يجريها المصطلح تمتلك أيضاً إيحاءات تدل على جنس الشخص. إذ اقترن معنى اليومي بوصفه زمان الرتابة والتكرار اقتراناً قوياً بدور زمان الساعة في تنظيم العمل في المجتمعات الصناعية (Thompson, 1993). وهذه العلاقات الجديدة بالزمان اليومي وانضباط العمل، وإن لم تنحصر بالمصنع (إذ كانت تتكرر أصداؤها وتتردد في المدارس) شكّلت تقسيماً بين العام والخاص، كان يمثل فيه الخاص ـ المتركز في البيت ـ تنظيماً للزمان اليومي يتميز تميزاً تاماً عن عالم العمل العام. يوضع الرجال والنساء وضعاً مختلفاً من حيث علاقتهم بهذه الأزمنة. ففي حين كان الزمان اليومي لانضباط العمل تكرارياً، فإن تكراره ـ من حيث ارتباطه بزمان الحداثة الخطي، التقدمي ـ له مسار يتطلع إلى الأمام: «ليست الساعة على الجدار أو في جيب المعطف سوى بندول لنفس تغني أصلاً على موسيقى الحداثة» (Davison, 1993: 6). في المقابل، غالباً ما كان زمان البيت، أو زمان المرأة داخل البيت، يتسم بكونه زمان تكرار دوري، أي زمان شبه ـ طبيعي يستقي من قرب النساء المزعوم

ي

من إيقاعات الزمان البيولوجي أو من اقتراناتهن بالإيقاعات ما قبل الصناعية، كعائق دون الحداثة أو بقية متبقية من بديل عنها.

الانتقادات النسوية لهذه المفاهيم، التي تغير العلاقات بين العمل والبيت، وتغير أنماط تشغيل النساء، والتغيرات في تنظيم الزمان اليومي إلى «**زمان لا زمن له**» جديد (Castells, 1996: 429) عن مجتمع المعلومات تعني أن هذه المفاهيم صارت لها الآن قوة أقل من السابق. وعلى النحو نفسه صارت القوة أقل للمقابلة بين القيم اليومية والقيم الدينية التي تعلو على ابتذال الحياة اليومية. وتعكس هذه المقابلة ـ الحديثة في ذاتها والواضحة أساساً في الفكر المسيحي ـ العلمنة المتزايدة للحياة الاجتماعية (وهذا ما يسميه ماكس فيبر بـ «نزع السحر عن العالم») (Weber, 1970b: 155). وكانت واضحة، بصورة رتيبة إجمالاً، في المقابلة بين **الملبس اليومي** وملبس يوم الأحد الذي يميز النزعة التعبدية في القرن التاسع عشر: «كلا، سأحتفظ بهن للآحاد، ولن أرتديها يومياً» (Elworthy, 1888). ولكن في القرن العشرين فقد حتى هذا التمييز قوته حين قضت النزعة التجارية المتزايدة بالزمان على التمييز بين الآحاد وبقية أيام الأسبوع. وبالنتيجة، فقد الآن معنى اليومي بوصفه «ما يجري في أيام الأسبوع مقابل يوم الأحد» أسبقيته على معنى «التعلق بالآحاد وبقية أيام الأسبوع على قدر المساواة».

مع ذلك، إذا كان يُنظَر الآن إلى **الحياة اليومية** على نطاق واسع بوصفها «ترشيحاً للعلو» (Felski, 1999-2000: 16)، فقد تطورت انتقادات الحياة اليومية في التبادلات بين النظرية الاجتماعية والجمالية في أوروبا القرن العشرين التي استهدفت إعادة اكتشاف مصادر علو جديدة داخل ما هو يومي نفسه. فمنذ عمل دادا والسرياليين مروراً بالظرفيين العالميين في الستينيات، ظهرت سلسلة من البيانات والحركات الجذرية والجمالية التي تستهدف تفتيت الألفة المسلَّم بها

لليومي، وتبحث عن ينابيع للتجدد الاجتماعي الذي يخطط بمعزل عن الآفاق ذات البعد الواحد لعصر تكنوقراطي وبيروقراطي. وتردد صدى هذه الاهتمامات في الانتقادات الاجتماعية للحياة اليومية التي سعت إلى موضعة الأصداء المقموعة السابقة، في المظاهر التي تبدو غير مهمة في الحياة اليومية، في أشكال أكثر أصالة من الوجود الاجتماعي يفترض فيها أن القيم المتعالية اصطبغت بإيقاعات الحياة اليومية (Lefebvre, 1971). هكذا يتركز الانتباه على «الإيماءات المعتادة ظاهراً لليومي، أي الرغبات غير المنطوقة للجسد والتعبيرات «التفصيلية» للعناية والسيادة، بينما يستمر الوعد التخليصي للحياة اليومية بالبقاء، في فرجات العلاقات الاجتماعية الأكثر رسمية والبنى التنظيمية» (Gardiner, 2000: 16-17).

على أن هناك تقليداً مقابلاً يُنظَر فيه إلى «الحاجة إلى اليومية» (MacNeice, 1954) كقيمة إيجابية، وشرط تمكيني للحياة الاجتماعية. وهذا الفهم «اليومي» لما هو يومي يتردد صداه في الاعتقاد بالوتائر المعروفة والمتوقعة للحياة اليومية، كأخبار التلفاز مثلاً، يقدم إحساساً «بالأمان الأنطولوجي» (Silverstone, 1994)، إحساساً بموثوقية العالم وموثوقية مكان ما في داخله ـ وهذا ما يوفر أساساً ضرورياً لأفعالنا في العالم. والنقطة الأساسية بين هذه التقويمات المتقابلة لليومي كانت، وستظل، هي دور العادة في الحياة الاجتماعية والقدر الذي تؤديه في الآليات التي من خلالها «يسطر النظام الاجتماعي نفسه في الأجساد» (Bourdieu, 2000: 141).

طوني بينيت

انظر أيضاً: **الشعبي، الزمان، المنزل.**

ثبت المصطلحات

(عربي ــ إنجليزي)

آخر	Other
إباحية	Pornography
اتصال	Communication
اختلاف	Difference
إدارة	Management
استشراق	Orientalism
استعمارية	Colonialism
استهلاك	Consumption
اشتراكية	Socialism
إصلاح والثورة	Reform and Revolution
أصلي	Indigenous
أصولية	Fundamentalism
إعاقة	Disability
افتراضي	Virtual
اقتصاد	Economy
أمة	Nation
إنساني	Human

Discipline	انضباط
Emotion	انفعال
Ideology	أيديولوجيا
Alternative	بديل
Pragmatism	براغماتية
Country	بلد
Environment / Ecology	بيئة/ علم البيئة
Bureaucracy	بيروقراطية
Biology	بيولوجيا
History	تاريخ
Experience	تجربة
Empirical	تجريبي
Heritage	تراث
Tolerance	تسامح
Political Correctness	تصحيح سياسي
Evolution	تطور
Multiculturalism	تعددية ثقافية
Education	تعليم
Deconstruction	تفكيك
Technology	تكنولوجيا
Representation	تمثيل
Development	تنمية
Culture	ثقافة
Radical	جذري
Body	جسد
Community	جماعة

Aesthetics	جماليات
Audience	جمهور
Sexuality	جنسية
Gender	جنُوسة
Generation	جيل
Gene/Genetic	جين/ جيني
Modern	حديث
Mobility	حراك
Movements	حركات
Freedom	حرية
Civilization	حضارة
Human Rights	حقوق الإنسان
Government	حكومة
Private	خاص
Discourse	خطاب
State	دولة
Democracy	ديمقراطية
Self	ذات
Memory	ذاكرة
Taste	ذوق
Capitalism	رأسمالية
Desire	رغبة
Welfare	رفاهية
Time	زمان
Fashion	زي
Narrative	سردي

Power	سلطة
Commodity	سلعة
Behavior	سلوك
Market	سوق
Tourism	سياحة
Sovereignty	سيادة
Policy	سياسة
Youth	شباب
Network	شبكة
Diaspora	شتات
Person	شخص
Popular	شعبي
Industry	صناعة
Image	صورة
Class	طبقة
Nature	طبيعة
Family	عائلة
Public	عام
Justice	عدالة
Race	عرق
Ethnicity	عرقية
Reason	عقل
Therapy	علاج
Sign	علامة
Science	علم
Work	عمل

Globalization	عولمة
The West	غرب
Individual	فرد
Space	فضاء
Poverty	فقر
Art	فن
Value	قيمة
Writing	كتابة
Unconscious	لاشعور
Liberalism	ليبرالية
Queer	لواطي
Post-colonialism	مابعد استعمارية
Post-modernism	مابعد حداثية
Materialism	مادية
Intellectual	مثقف
Risk	مجازفة
Society	مجتمع
Holocaust	محرقة
City	مدينة
Equality	مساواة
Gay and Lesbian	مستهتر وسحاقية
Participation	مشاركة
Celebrity	مشاهير
Spectacle	مشهد
Canon	معتمد
Knowledge	معرفة

Information	معلومات
Normal	معياري
Resistance	مقاومة
Place	مكان
Home	منزل
Citizenship	مواطنة
Objectivity	موضوعية
Elite	نخبة
Conservatism	نزعة المحافظة
Relativism	نسبية
Copy	نسخة
Feminism	نسوية
Text	نص
Theory	نظرية
Marginal	هامشي
Identity	هوية
Fetish	وثن
Media	وسائل الإعلام
Utopia	يوتوبيا
Everyday	يومي

ثبت المصطلحات

(إنجليزي ــ عربي)

Aesthetics	جماليات
Alternative	بديل
Art	فن
Audience	جمهور
Behavior	سلوك
Biology	بيولوجيا
Body	جسد
Bureaucracy	بيروقراطية
Canon	معتمد
Capitalism	رأسمالية
Celebrity	مشاهير
Citizenship	مواطنة
City	مدينة
Civilization	حضارة
Class	طبقة
Colonialism	استعمارية
Commodity	سلعة

Communication	اتصال
Community	جماعة
Conservatism	نزعة المحافظة
Consumption	استهلاك
Copy	نسخة
Country	بلد
Culture	ثقافة
Deconstruction	تفكيك
Democracy	ديمقراطية
Desire	رغبة
Development	تنمية
Diaspora	شتات
Difference	اختلاف
Disability	إعاقة
Discipline	انضباط
Discourse	خطاب
Economy	اقتصاد
Education	تعليم
Elite	نخبة
Emotion	انفعال
Empirical	تجريبي
Environment / Ecology	بيئة / علم البيئة
Equality	مساواة
Ethnicity	عرقية
Everyday	يومي
Evolution	تطور

Experience	تجربة
Family	عائلة
Fashion	زي
Feminism	نسوية
Fetish	وثن
Freedom	حرية
Fundamentalism	أصولية
Gay and Lesbian	مستهتر وسحاقية
Gender	جنوسة
Gene/Genetic	جين/ جيني
Generation	جيل
Globalization	عولمة
Government	حكومة
Heritage	تراث
History	تاريخ
Holocaust	محرقة
Home	منزل
Human	إنساني
Human Rights	حقوق الإنسان
Identity	هوية
Ideology	أيديولوجيا
Image	صورة
Indigenous	أصلي
Individual	فرد
Industry	صناعة
Information	معلومات

Intellectual	مثقف
Justice	عدالة
Knowledge	معرفة
Liberalism	ليبرالية
Management	إدارة
Marginal	هامشي
Market	سوق
Mass	حشد
Materialism	مادية
Media	وسائل الإعلام
Memory	ذاكرة
Mobility	حراك
Modern	حديث
Movements	حركات
Multiculturalism	تعددية ثقافية
Narrative	سردي
Nation	أمة
Nature	طبيعة
Network	شبكة
Normal	معياري
Objectivity	موضوعية
Orientalism	استشراق
Other	آخر
Participation	مشاركة
Person	شخص
Place	مكان

Policy	سياسة
Political Correctness	تصحيح سياسي
Popular	شعبي
Pornography	إباحية
Post-colonialism	مابعد الاستعمارية
Post-modernism	مابعد الحداثية
Poverty	فقر
Power	سلطة
Pragmatism	براغماتية
Private	خاص
Public	عام
Queer	لواطي
Race	عرق
Radical	جذري
Reason	عقل
Reform and Revolution	إصلاح وثورة
Relativism	نسبية
Representation	تمثيل
Resistance	مقاومة
Risk	مجازفة
Science	علم
Self	ذات
Sexuality	جنسية
Sign	علامة
Socialism	اشتراكية
Society	مجتمع

Sovereignty	سيادة
Space	فضاء
Spectacle	مشهد
State	دولة
Taste	ذوق
Technology	تكنولوجيا
Text	نص
Theory	نظرية
Therapy	علاج
Time	زمان
Tolerance	تسامح
Tourism	سياحة
Unconscious	لاشعور
Utopia	يوتوبيا
Value	قيمة
Virtual	افتراضي
Welfare	رفاهية
The West	غرب
Work	عمل
Writing	كتابة
Youth	شباب

ملاحظات
عن المحررين والمساهمين

المحررون

طوني بينيت: أستاذ علم الاجتماع في الجامعة المفتوحة ومدير مركز أبحاث العلوم الاقتصادية والاجتماعية حول التغير الاجتماعي - الثقافي. من أعماله المنشورة: **الشكلية والماركسية**؛ **خارج الأدب**؛ **الرباط وما بعده: الوظيفة السياسية للبطل الشعبي** (بالاشتراك مع وولاكوت)؛ **مولد المتحف: التاريخ والنظرية والسياسة**؛ **الثقافة: علم المصلح**؛ **المحاسبة على الأذواق: الثقافات اليومية الأسترالية** (بالاشتراك مع مايكل إمرسون وجون فرو)؛ **الثقافة في أستراليا: السياسات والشعبيات والبرامج** (محرر مشارك مع دايفد كارتر)؛ **الثقافة المعاصرة والحياة اليومية** (تحرير مع إليزابيث سيلفا)؛ وصدر له مؤخراً: **ماضيات لا تطالها الذاكرة: التطور والمتاحف والاستعمارية**. انتخب عضواً لأكاديمية الإنسانيات الأسترالية عام 1998.

لورانس غروسبيرغ: أستاذ مميز لدراسات الاتصال والدراسات الثقافية في جامعة كارولينا الشمالية في تشابل هل. كتب كثيراً عن الدراسات الثقافية والنظرية الثقافية والموسيقى الشعبية وسياسات اليسار الجديد. وهو محرر مشارك في مجلة **الدراسات الثقافية** (*Cultural*

(*Studies*. أحدث كتبه بعنوان: **تحت وابل الرصاص: الصغار والسياسة ومستقبل أميركا.**

ميغان موريس: أستاذة كرسي الدراسات الثقافية ومنسق البحث الثقافي وبرنامج التطور لمركز كوان فونغ في جامعة لنغنان، هونغ كونغ. كتبت على نطاق واسع في موضوعات سينما الحركة والكتابة التاريخية الشعبية والنظرية الثقافية، وتضم كتبها: **العرق: الهلع وذاكرة الهجرة** (تحرير بالاشتراك مع بريت دي باري)؛ **عاجل جداً، آجل جداً: التاريخ في الثقافة الشعبية؛ الدراسات الثقافية الأسترالية: مقالات مختارة** (تحرير بالاشتراك مع جون فرو)؛ **خطيبة القرصان: النسوية والقراءة ومابعد الاستعمارية.** تعمل على إكمال دراسة سينما الحركة (بدعم من مجلس هونغ كونغ لمنح البحوث)، وسيرة حياة إرنشتاين هل، التي حصلت من أجلها على زمالة مجلس الأبحاث الأسترالي للأعوام 1994 ـ 1999.

المساهمون

آين آنغ: **أستاذة الدراسات الثقافية ومديرة مركز البحث الثقافي في جامعة سدني الغربية. وهي مؤلفة كثير من المقالات والكتب المهمة من بينها: «مراقبة دالاس» و«حول عدم تكلم الصينية». يغطي بحثها قضايا واسعة تشمل الاختلاف والتنوع الثقافي في عالم يتعولم وأثر الهجرة والعرقية والتغير الثقافي المؤسساتي. انتخبت زميلاً في أكاديمية الإنسانيات الأسترالية.**

زغمونت باومان: أستاذ متمرس لعلم الاجتماع في جامعتي ليدز ووارشو. تضم منشوراته: **الحداثة السيالة؛ مجتمع تحت الحصار؛ الحب السيال؛ حيوات ضائعة.**

جودي بيرلاند: أستاذة مساعدة للإنسانيات، كلية أتكنسون، ومديرة برامج الدراسات الأولية في الاتصال والثقافة والإنسانيات والموسيقى والفكر الاجتماعي والسياسي، جامعة يورك. نشر الكثير من

الأبحاث عن الدراسات الثقافية والنظرية الاتصالية الكندية والموسيقى ووسائل الإعلام والدراسات الثقافية للطبيعة والفضاء الاجتماعي. وهي محررة مشاركة لـ **رأسمال الثقافي: مقالات مختارة في التراثات الحداثوية والمؤسسات وقيم الفن**، ومحررة في **طوبيا: المجلة الكندية للدراسات الثقافية**. وهي تعمل على إنهاء كتاب عن الفضاء والثقافة في كندا.

مايكل بيروبي: أستاذ الأدب في جامعة بنسلفانيا الحكومية. مؤلف أربعة كتب: **القوى الهامشية / المراكز الثقافية: طولسون وبنتشون وسياسات المعتمد؛ التيسر العام: النظرية الأدبية والسياسة الثقافية الأميركية؛ الحياة كما نعرفها: أب وعائلة وطفل استثنائي؛ تشغيل الإنجليزية: النظرية والوظائف ومستقبل الدراسات الأدبية**. وهو محرر مشارك مع كاري نيلسن لكتاب: **التعليم العالي تحت النيران: السياسة والاقتصاد وأزمة الإنسانيات.**

رولاند بوير: زميل بحث أقدم في مركز دراسات الأديان واللاهوت، جامعة موناش. كتب في دراسات الكتاب المقدس والنقد الماركسي والدراسات الثقافية والنقد مابعد الاستعماري. أحدث كتبه: **النقد الماركسي للكتاب المقدس.**

كرايغ كالهون: رئيس مجلس أبحاث العلوم الاجتماعية وأستاذ علم الاجتماع والتاريخ في جامعة نيويورك. من بين أعماله: **النظرية الاجتماعية النقدية: الثقافة والتاريخ وتحدي الاختلاف** و**القومية.** وهو أيضاً محرر في **معجم العلوم الاجتماعية** و**فهم 11 سبتمبر.**

جون كلارك: أستاذ السياسة الاجتماعية في الجامعة المفتوحة. بعد أن درس الإدارة في مرحلة الدراسات الأولية، هرب منها بارتياح كبير إلى الدراسة في مركز الدراسات الثقافية المعاصرة في جامعة بيرمنغام. بعد ذلك عمل في الجامعة المفتوحة والمتعددة الاختصاصات في شمال شرق لندن. يحاول عمله أن يقدم تحليلاً

ثقافياً لدراسة دول الرفاهية. كتب الكثير عن دول الرفاهية والنزعة الإدارية وسياسيات السياسة الاجتماعية. وهو مؤلف مشارك مع جانيت نيومان لكتاب **الدولة الإدارية**، ويكتب حالياً كتاباً عن تحليل دول الرفاهية وتحولاتها المعاصرة.

جينيفر كرايك: أستاذة الدراسات الثقافية والسياسة الثقافية في جامعة غريفث، برسبين. تبحث في موضوعات الصناعات الثقافية بما فيها الأزياء والسياحة والسياسة الثقافية وسياسة الإعلام والثقافة الشعبية. تضم منشوراتها: **وجه الأزياء** و**تصنيف السياحة**.

جوناثان كراري: أستاذ التاريخ في جامعة كولومبيا. محرر مؤسس لكتب **المنطقة**، ومؤلف **تقنيات الملاحظ** و**شكوك الإدراك الحسي**.

آن كورثويس: أستاذة التاريخ في الجامعة القومية الأسترالية؛ وأستاذة زائرة للدراسات الأسترالية في جامعة جورج تاون، واشنطن، دي سي. زميل في أكاديمية العلوم الاجتماعية في أستراليا وأكاديمية الإنسانيات الأسترالية. كتبت الكثير عن مظاهر التاريخ الأسترالي؛ من أعمالها: **ركوب الحرية**: **راكب حرية يتذكر**. تكتب حالياً مع سوزان ماغاري عن تاريخ تحرير النساء في أستراليا.

ميتشيل دين: أستاذ علم الاجتماع وعميد قسم المجتمع والثقافة والإعلام والفلسفة في جامعة ماكوري، سدني. مؤلف العديد من الكتب منها: **الحكومية**: **السلطة والحكم في المجتمع الحديث**. يعمل حالياً على قضايا السيادة الحكومية الدولية.

نيكولاس ديركس: أستاذ فرانس بواس للأنثروبولوجيا والتاريخ في جامعة كولومبيا في مدينة نيويورك. مؤلف **التاج الأجوف**: **التاريخ الإثني لمملكة هندية** و**طوائف العقل**: **الاستعمارية وصنع الهند الحديثة**، ومحرر **الاستعمارية والثقافة** و**في الأطلال القريبة**. يعمل حالياً على إنهاء كتاب جديد بعنوان **فضيحة الإمبراطورية**.

جيمس دونالد: أستاذ الدراسات الفلمية في جامعة نيو ساوث ويلز في

سيدني. مؤلف **تخيل المدينة الحديثة والتعليم العاطفي**، ومؤلف مشارك لكتاب **أطلس بنغوين للإعلام والمعلومات**، محرر عدد من الكتب حول مظاهر الإعلام والثقافة والتعليم، ومحرر سابق في مجلتي: **تعليم الشاشة وتكوينات جديدة.**

بول دو غاي: أستاذ علم الاجتماع في الجامعة المفتوحة وأستاذ زائر في مركز النظرية النقدية في جامعة غرب إنجلترا. من أعماله: **الاستهلاك والهوية في أثناء العمل**: **قضايا الهوية الثقافية** (تحرير بالاشتراك مع ستيوارت هول)؛ **في الثناء على البيروقراطية**؛ **والاقتصاد الثقافي** (تحرير بالاشتراك مع مايكل برايك).

جوان فنكلشتاين: في قسم الاجتماع في جامعة سيدني. حررت مؤخراً عدداً خاصاً من **الدراسات مابعد الاستعمارية** حول الأزياء الشرقية ـ الغربية، ومؤلفة **الذات وفق الزي** و**في إثر الزي.**

أندريه فرانكوفيتش: المدير التنفيذي لمجلس حقوق الإنسان في أستراليا. مؤلف مشارك لكتاب **طريقة الحقوق إلى التطور**: **السياسة والممارسة والعمل معاً.** مستشار لدى الأمم المتحدة وكتب العديد من المواد حول حقوق الإنسان في أستراليا والمنشورات الدولية.

آن فريدمان: أستاذة الفرنسية في جامعة ملبورن. يبحث عملها في التحليل الثقافي في التداخل بين نظرية العلامة والجنس الأدبي. تضم أعمالها الأخيرة: **زيارة صانع الأداة في سيمياء الكتابة** (تحرير: كوبوك وبولونيا وبريبولس)؛ كما ساهمت في كثير من الكتب، منها: **بلاغة الجنس والأيديولوجيا**، **الدراسات مابعد الاستعمارية** و**آلية الحديث**: **تشارلس بيرس وافتراض العلامة.**

سيمون فريث: أستاذ الفلم والإعلام في جامعة سترلنغ. مؤلف **الآثار الصوتية وأداء الشعائر**، ومحرر مشارك مع ول ستيوارت وجون ستريت في كتاب **دليل**

كامبردج للبول والروك.

جون فرو: أستاذ اللغة الإنجليزية في جامعة ملبورن. مؤلف **الماركسية والتاريخ الأدبي**؛ و**الدراسات الثقافية والقيمة الثقافية**؛ و**الزمان والثقافة السلعية**؛ و**محاسبة الأذواق: الثقافات اليومية الأسترالية** (بالاشتراك مع طوني بينيت ومايكل إمرسون). يصدر له كتاب حول الجنس الأدبي.

ج. ك. جبسون ـ غراهام: هو الاسم القلمي لجولي غراهام (أستاذة الجغرافيا في جامعة ماسوشيتس، أمهرست) وكاثرين جبسون (أستاذة الجغرافيا الإنسانية في مدرسة البحوث الآسيوية والباسيفية، الجامعة القومية الأسترالية). جبسون ـ غراهام مؤلفة **نهاية الرأسمالية (كما نعرفها): نقد نسوي للاقتصاد السياسي** ومحرر مشارك مع ستيفن رسنك وريتشارد وولف لكتاب **الطبقة وآخروها** و**تمثيل الطبقة: مقالات في الماركسية مابعد الحديثة**.

آفري ف. غوردن: أستاذة علم الاجتماع في جامعة كاليفورنيا، سانتا بربارا. مؤلف: **الاحتفاظ بزمن طيب**؛ **قضايا شبحية**؛ وأعمال أخرى. تكتب حالياً كتاباً عن اليوتوبيا بعنوان **في ظل الخط الأسفل**.

غاي هوكنز: أستاذ مشارك في مدرسة الإعلام والاتصالات في جامعة نيو ساوث ويلز. كتبت كتاباً عن سياسة الفنون، **من نمبين إلى ماردي غراس: بناء فنون الجماعة**، ومحررة مشاركة لكتاب: **الثقافة والضياع: خلق القيم وتدميرها**، كما كتبت الكثير من المقالات عن البث العام والتلفاز والسياسة الإعلامية.

غايل هيرشاتر: أستاذة التاريخ ومنسق مركز الدراسات الثقافية في جامعة كاليفورنيا، سانتا كروز. تشرف بالاشتراك مع آنا تسنغ على فصل دراسي عن التفكير الحضاري. آخر أعمالها: **اللذائذ الخطيرة: البغاء والحداثة في شنغهاي القرن العشرين**، وعنوان مشروعها الحالي: **جنوسة الذاكرة: المرأة الصينية الريفية في الخمسينيات.**

باري هندس: أستاذ العلم السياسي في مدرسة بحث العلوم الاجتماعية في

الجامعة القومية الأسترالية. كتب الكثير في قضايا النظرية الاجتماعية والسياسية. من آخر أعماله: **خطابات السلطة: من هوبز إلى فوكو؛ حكم أستراليا: دراسات في عقلانية الحكم المعاصرة** (بالاشتراك مع ميتشيل دين)؛ وأبحاث متعددة حول الديمقراطية والليبرالية والإمبراطورية والليبرالية الجديدة.

إيان هنتر: زميل أسترالي حرفي في مركز تاريخ الخطابات الأوروبية، جامعة كوينزلاند. مؤلف العديد من البحوث والكتب عن تاريخ الفكر السياسي والفلسفي والديني، من آخر أعماله: **التنويرات الندية: الفلسفة المدنية والميتافيزيقية في ألمانيا الحديثة المبكرة.**

ريتشارد جونسن: درّس في مركز الدراسات الثقافية المعاصرة في جامعة بيرمنغام (1974 ـ 1993) وتقاعد من منصبه كأستاذ للدراسات الثقافية في جامعة نوتنغام ترنت عام 2004. كتب من بين موضوعات كثيرة عن التاتشرية (في التعليم) والقومية والهوية الوطنية والبلاغات المضادة للإرهاب عند بوش وبلير والذكوريات والسياسة. أكمل مؤخراً: **سياسة الدراسات الثقافية** (بالاشتراك مع تشامبرز وراغورام وتنكنيل) وحرر **البليرية وحرب الإقناع: ثورة العمل السلبية** (مع ديبورا شتاينبيرغ).

ستيف جونز: أستاذ الاتصالات في مختبر التصوير الإلكتروني في جامعة إلينويز في شيكاغو. وكمؤرخ اجتماعي للتقنية الاتصالية يعمل زميل بحث أقدم في مشروع بيو للإنترنت والحياة الأميركية ومؤسس مشارك ورئيس جمعية باحثي الإنترنت.

جنفياف لويد: أستاذة متمرسة للفلسفة في جامعة نيو ساوث ويلز في سدني وزميل في أكاديمية الإنسانيات الأسترالية. من أعمالها **إنسان العقل: الذكر والأنثى في الفلسفة الغربية؛ الوجود في الزمان: الذوات والرواة في الفلسفة والأدب؛ سبينوزا والأخلاق.** وهي محررة كتاب: **سبينوزا: تقويمات نقدية والنسوية وتاريخ الفلسفة.**

غريغور ماكلينان: أستاذ علم الاجتماع في جامعة برستل. درس الدراسات الثقافية في الجامعة المفتوحة قبل الانتقال إلى نيوزلندا في التسعينيات كأستاذ لعلم الاجتماع في جامعة ماسي. وهو مؤلف: **الماركسية ومنهجيات التاريخ**؛ **الماركسية والتعددية وما بعدها**؛ **التعددية**. تضم آخر منشوراته: سلسلة من المقالات في أهم المجلات عن قضايا التفسير والتأمل في علم الاجتماع والدراسات الثقافية. بحثه الحالي (عملياً ونظرياً) حول التغيرات في توجهات الأفكار والمثقفين في رأسمالية «مجتمع المعرفة».

مورين ماكنيل: أستاذة الدراسات النسائية والدراسات الثقافية ومدير معهد دراسات النساء في جامعة لانكستر. تركز أغلب دراساتها وأبحاثها وتعلميها على الدراسات الثقافية للعلم والتقنية.

و. ج. ت. ميتشيل: يدرس الأدب وتاريخ الفن ودراسات الإعلام في جامعة شيكاغو، وعمل كمحرر في **البحث النقدي**، الفصلية المتعددة الاختصاصات، منذ عام 1978. من أعماله: **فن بليك المركب**؛ **الأيقونية**؛ **نظرية الصورة**؛ **كتاب الديناصور الأخير**؛ **وما الذي تريده الصور؟** (قيد النشر).

دايفد مورلي: أستاذ الاتصالات في كلية غولد سميث، جامعة لندن. آخر أعماله: **إرهابيو البيت**: **الإعلام والحراك والهوية**؛ ويعمل حالياً على الانتهاء من كتاب عن قضايا الثقافة والإعلام والتكنولوجيا.

ستيفن ميوك: يشغل الكرسي الشخصي للدراسات الثقافية في جامعة التكنولوجيا، سدني. آخر أعماله كتاب حرره بالاشتراك مع غاي هوكنز **الثقافة والضياع**: **خلق القيمة وتدميرها**.

كريم مرجي: محاضر أقدم في كلية العلوم الاجتماعية في الجامعة المفتوحة. كتب الكثير حول المخدرات والسياسة والعرق والعرقية والإعلام. آخر أعماله: **الاستعراق**: **دراسات في النظرية والممارسة** (بالاشتراك مع جون سولوموس). وهو عضو في هيئة تحرير **علم الاجتماع**.

ثيو نيكولز: أستاذ أبحاث متميز في مدرسة العلوم الاجتماعية، جامعة كارديف. مؤلف العديد من الكتب والمقالات في الميدان العام لعلم الاجتماع الاقتصادي. محرر سابق في **العمل والتشغيل والمجتمع**، يشمل بحثه الحالي دراسة مقارنة لإنتاج البضائع البيضاء في الصين وتايوان وكوريا الجنوبية وتركيا والبرازيل. آخر أعماله مع نادر شكر هو **الإدراة العولمية والعمل المحلي: العمال الأتراك والصناعة الحديثة**.

بيكو باريك: أستاذ الفلسفة السياسية في جامعة ويستمنستر وأستاذ متمرس للنظرية السياسية في جامعة هال. مؤلف سبعة كتب حظيت بالتقدير على نطاق واسع في الفلسفة السياسية. عين في مجلس اللوردات عام 2000، ونال جائزة إنجاز العمر الخاصة من الـ **بي. بي. سي**. عام 1999، وحصل على جائزة إشعيا برلين عام 2003 لمساهمة العمر في الفلسفة السياسية. زميل في الأكاديمية البريطانية.

سندي باتون: أستاذة كرسي كندا للأبحاث في ثقافة الجماعة والصحة وصاحبة رتبة باحث أقدم في السكان والصحة العامة في جامعة سيمون فريزر، فانكوفر، بي سي. مؤلفة: **اختراع الأيدز**؛ **النصيحة القاتلة**؛ **عولمة الأيدز**؛ وكثير من المقالات في المظاهر الخطابية للحركات الاجتماعية.

إلسبيث بروبن: أستاذة دراسات الجنوسة في جامعة سدني. تضم منشوراتها **تجنيس الذات**؛ **انتماءات خارجية**؛ **أجساد مغرية**؛ ومؤخراً: **حمرة الخجل: وجوه الخجل**. محررة مشاركة في **السيطرة البعيدة** مجموعة مقالات ومقابلات حول أخلاق الإعلام وأشكال التلفاز الجديدة.

كيفن روبنز: أستاذ علم الاجتماع، جامعة المدينة، لندن. يعمل حالياً في مشروع أبحاث أوروبي، **فضاءات المدينة المتغيرة: تحديات**

جديدة للسياسة الثقافية في أوروبا. مؤلف كتاب: **الدخول إلى الصورة: الثقافة والسياسة في ميدان النظر**.

جاكلين روز: أستاذة اللغة الإنجليزية في كوين ماري، جامعة لندن. وبالإضافة إلى ترجمات ونشرات لكتابات جاك لاكان عن الجنسية النسوية (مع جوليت ميتشيل) ومصطفى صفوان حول لاكان والتدريب على التحليل النفسي، تضم أعمالها: **اصطياد سيلفيا بلاث**؛ **حالات الفنتازيا**؛ **حول عدم القدرة على النوم: التحليل النفسي في العالم الحديث**، ولها رواية بعنوان: **ألبرتن**.

نيكولا روز: أستاذ علم الاجتماع في مدرسة لندن للاقتصاديات والعلم السياسي ومدير مركز دراسة علوم الحياة والتكنولوجيا الحيوية والمجتمع. نشر الكثير من الأعمال حول التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للعلوم الإنسانية وجينالوجيا الذاتية وحول تاريخ الفكر التجريبي في علم الاجتماع والعقليات المتغيرة وتقنيات السلطة السياسية. من أحدث أعماله: **حكم النفس**؛ **سلطات الحرية: إعادة تأطير الفكر السياسي**. يهتم بحثه الحالي بالعلاج الطبي الحيوي والجيني والعصاب السلوكي وتطبيقاته الاجتماعية والأخلاقية والثقافية والقانونية.

ستيفن روز: أستاذ متمرس في الجامعة المفتوحة حيث يدير جماعة أبحاث الدماغ والسلوك. أفضى بحثه في الآليات الخلوية والنووية للتعليم والذاكرة إلى نشر ما يقارب 300 بحث وتشريفات وجوائز دولية من بينها: وسام سيخينوف وأنوخين (روسيا) ووسام أرينز كابرز (هولندا). حصل عام 2002 على وسام الجمعية البيوكيمياوية للتميز في علم الاتصال العام. ونشر أو حرر 15 كتاباً وبحثاً في علم الأعصاب. يكتب باستمرار في كثير من المجلات مثل **ملحق التايمز الأدبي** و**العالم الجديد**. له أيضاً تجارب في سياق المقابلات والأحاديث والبرامج العلمية في المذياع والتلفاز.

أندرو روس: أستاذ برنامج الدراسات الأميركية الأولية في جامعة نيويورك. مؤلف الكثير من الكتب من بينها: **ورشة العمل الإنساني وتكاليفها الخفية**؛ **أخبار الاحتفال: الحياة والحرية ومطاردة قيمة الملكية في مدينة ديزني الجديدة**؛ ومؤخراً: **دفع واطئ، صورة عالية: الدفع العالمي نحو عمل عادل**. كما حرر عدداً من الكتب من بينها: **ليس بحلو: الأزياء والتجارة الحرة وحقوق كسوة العمال**؛ ومؤخراً جداً شارك في تحرير: **النزعة الأميركية المضادة: تاريخها ورواجها**.

ناوكي ساكاي: أستاذ الدراسات الآسيوية والأدب المقارن في جامعة كورنيل، ومحرر أقدم في **آثار**: **سلسلة متعددة اللغات عن النظرية الثقافية والترجمة**، التي تنشر بأربع لغات، الصينية والكورية والإنجليزية واليابانية. وينشر أعماله بالفرنسية والألمانية بالإضافة إلى اللغات الأربع لآثار تشمل حقول دراسته الفكر المقارن والدراسات البصرية الحديثة ودراسات الترجمة والتمييز العنصري. مؤلف: **أصوات الماضي**؛ **الترجمة والذاتية**: **حول اليابان والقومية الثقافية**؛ وكثير من الأعمال الأخرى.

بل شوارز: يدرس في مدرسة الإنجليزية والدراما، كوين ماري، جامعة لندن. محرر مجلة **تاريخ الورشة**.

ستيفن شابن: أستاذ تاريخ العلم في جامعة هارفرد. تضم كتبه: **اللواثيان والقنبلة الهوائية: هوبز وبويل والحياة التجريبية** (مع سيمون شافر)؛ **تاريخ اجتماعي للحقيقة: التمدن والعلم في إنجلترا القرن السابع عشر**؛ **الثورة العلمية**.

مايكل ج. شابيرو: أستاذ العلم السياسي في جامعة هاواي. من بين أعماله المنشورة: **الغموض الأخلاقي: الثقافة الوطنية وسياسة العائلة**، **مناهج وأمم: الحكم الثقافي والذات الأصلية**.

جينيفر داريل سلاك: أستاذة الاتصال والدراسات الثقافية في قسم

الإنسانيات، جامعة ميتشغان التكنولوجية. نشرت الكثير من الأعمال في مناطق الثقافة والتكنولوجيا والثقافة والبيئة والنظرية الثقافية ونظرية الاتصال. من آخر أعمالها تحرير كتاب **إحياءات** (لديلوز وغاتاري) **والتفكير هندسياً** (تأليف: جون وايسنين) ومع ماكغريغور وايس: **الثقافة والتكنولوجيا.**

جون ستوري: أستاذ الدراسات الثقافية ومدير مركز الأبحاث في الدراسات الثقافية والإعلام، جامعة ساندرلاند. من أعماله الأخيرة: **اختراع الثقافة الشعبية.**

تيري ثريدغولد: أستاذة الاتصال والدراسات الثقافية ورئيس مدرسة الصحافة والإعلام والدراسات الثقافية، جامعة كارديف. نشرت العديد من الدراسات حول تحليل الخطاب النسوي مابعد الاستعماري ودراسات الأداء والدراسات القانونية النسوية والعرق والهوية والأمة في السياقات المتعددة ثقافياً. يشكل كتابها: **الشعرية النسوية: الشعر والأداء والتواريخ** نصاً مفتاحاً في حقل تحليل الخطاب النسوي مابعد الاستعماري. انشغلت مؤخراً بتمثيل الملاجئ في الإعلام. وكانت واحدة من أهم الباحثات في المشروع الإعلامي لـ **بي بي سي** حول حرب العراق عام 2003.

آنا تسنغ: أستاذة الأنثروبولوجيا في جامعة كاليفورنيا، سانت كروز. تنظم فصلاً دراسياً بالاشتراك مع غايل هيرشاتر حول التفكير الحضاري. مؤلفة **الهامشية في مكان خارج الطريق**، وتنهي الآن كتاباً بعنوان **سياسات عالمية هشة.**

برايان تيرنر: أستاذ علم الاجتماع في جامعة كامبردج. المحرر المؤسس لمجلة **دراسات المواطنة**، ومحرر مشارك **الجسد والمجتمع ومجلة علم الاجتماع الكلاسيكي**. من أعماله المبكرة حول الإسلام: **فيبر والإسلام؛ ماركس ونهاية الاستشراق؛ الدين والنظرية الاجتماعية.** تضم منشوراته الأخيرة: **صور من النظرية الاجتماعية المعاصرة**

(مع أنطوني إليوت)؛ **علم الاجتماع الكلاسيكي؛ الأجيال والثقافة والمجتمع** (مع جون إدموندز)؛ **سرد الضمير الجيلي والسياسة** (تحرير مع جون إدموندز)؛ **والإسلام: مفاهيم نقدية في علم الاجتماع** (تحرير). من أعماله القادمة: **علم الاجتماع الطبي الجديد،** وكمحرر: **معجم كامبردج لعلم الاجتماع**». زميل في الأكاديمية الأسترالية للعلوم الإنسانية وزميل حرفي في كلية فتزوليام.

غرايام تيرنر: أستاذ الدراسات الثقافية ومدير مركز الدراسات النقدية والثقافية في جامعة كوينزلاند، برسبن. تضم آخر أعماله **قارئ ثقافات الفلم، الشهرة تشتهر: إنتاج المشاهير في أستراليا** (مع فرانسيس بونر ودايفد مارشال)؛ **الدراسات الثقافية البريطانية: مدخل؛ فهم المشاهير.**

فاليري ولكرداين: أستاذة علم النفس في مدرسة العلوم الإنسانية، جامعة كارديف، وأستاذ مؤسس لعلم النفس النقدي في جامعة سدني الغربية. تدرس مناطق الذاتية عبر حدود الانضباط لعدة سنين وتبحث حالياً في تحول الذاتية العمالية في ظل الليبرالية الجديدة.

ألان وارد: أستاذ علم الاجتماع في جامعة مانشستر. من أعماله الأخيرة حول الاستهلاك: **التمايز الاجتماعي والاستهلاك واللذة** (بالاشتراك مع ليديا مارتينز) **والاستهلاك الاعتيادي** (تحرير بالاشتراك مع جوكا غرونوف).

فرانك وبستر: أستاذ علم الاجتماع في جامعة المدينة، وكان سابقاً أستاذ علم الاجتماع في جامعة أكسفورد بروكس (1990 ـ 1998) وفي جامعة بيرمنغام (1999 ـ 2002). من أعماله الأخيرة: **نظريات تكوين المجتمع؛ الثقافة والسياسة في عصر المعلومات: سياسة جديدة؛ الجامعة الافتراضية؟ المعرفة والأسواق والإدارة** (بالاشتراك مع كيفن روبنز).

جيفري ويكس: أستاذ علم الاجتماع وعميد الإنسانيات والعلم الاجتماعي في جامعة مصرف لندن الجنوبي. مؤلف الكثير من الكتب والمقالات حول التاريخ والتنظيم الاجتماعي للجنسية، منها **أخلاقيات مخترعة: القيم الجنسية في عصر الشبهات**؛ **صنع التاريخ الجنسي**؛ **حميميات جنسية متماثلة: العوائل الاختيارية وتجارب حياتية أخرى** (مع برايان هيفي وكاثرين دونوفان)؛ **الجنسيات والمجتمع: مقالات مختارة** (اشترك بتحريره مع جانيت هولاند وماثيو وايتس).

جورج يودايس: أستاذ برنامج الدراسات الأميركية والإسبانية والبرتغالية في جامعة نيويورك، ومدير مركز الدراسات الأميركية اللاتينية والكاريبية. كما يدير مشروع خصخصة الثقافة للأبحاث في السياسة الثقافية وشبكة الدراسات الثقافية بين الأميركيتين. يشمل اهتمامه البحثي السياسة الثقافية والعولمة والعلميات التحولية وتنظيم المجتمع المدني ودور المثقفين والفنانين والنشطاء في المؤسسات القومية والدولية ومقارنة الأبنية القومية المتنوعة للعرق والعرقية. من أعماله: **السياسة الثقافية** (مع توبي ميلر)؛ **ملاءمة الثقافة**، وهو محرر مشارك في **على الحافة: أزمة الثقافة الأميركية اللاتينية المعاصرة** (مع جان فرانكو وخوان فلوريس) وسلسلة **الدراسات الثقافية للأميركيتين**.

المراجع

Adas, M. (1993). «The Great War and the Decline of the Civilizing Mission.» in: L. Sears (ed.). *Autonomous Histories, Particular Truths*. Madison: University of Wisconsin Press.

———. (1989). *Machines as the Measure of Men: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Adler, J. (1989). «Origins of Sightseeing.» *Annals of Tourism Research:* vol. 16, no. 1, pp. 7-29.

Adorno, T. (1997). *Aesthetic Theory*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

———. (1991). *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. London: Routledge.

——— and M. Horkheimer (1972). «The Culture Industry.» in: T. Adorno and M. Horkheimer. *The Dialectic of Enlightenment*. New York: Seabury Press.

Agamben, A. (1993). *The Coming Community*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Albrow, M. (1970). *Bureaucracy*. London: Pall Mall Press.

Ali, T. (2002). *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity*. London: Verso.

Allardyce, G. (1982). «The Rise and Fall of the Western Civilization Course.» *American Historical Review*: vol. 87, no. 1, pp. 695-725.

Allen, J. (2000). «On Georg Simmel: Proximity, Distance and Movement.» in: M. Crang and N. Thrift (eds.). *Thinking Space*. London; New York: Routledge.

Althusser, L. (1970). «Ideology and Ideological State Apparatuses.» in: L. Althusser. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.

Altieri, C. (1984). «An Idea and Ideal of a Literary Canon.» in: R. von Hallberg (ed.). *Canons*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press.

Altman, D. (2001). *Global Sex*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Anderson, P. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

———. (1976). *Considerations on Western Marxism*. London: New Left Books.

Andrews, J. R. (1983). «An Historical Perspective on the Study of Social Movements.» *Central States Speech Journal:* vol. 34, pp. 67-69.

Appadurai, A. (ed.) (1996). *Modernity at Large: Cultural dimensions of Globalisation*. London: Routledge.

———. (1990). «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy.» *Theory, Culture and Society:* vol. 7, pp. 295-310.

———. (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Archard, D. (1984). *Consciousness and the Unconscious*. London: Hutchinson.

Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Arnold, M. (1971). *Culture and Anarchy: An Essay in Social and Political Criticism*. Indianapolis; New York: Bobbs-Merrill. (Original Work Published 1869.)

———. (1873). *Literature and Dogma*. Boston, MA: J. R. Osgood.

Aronowitz, S. and J. Cutler, (eds.) (1998). *Post-work: The Wages of Cybernation*. New York; London: Routledge.

Atton, C. (2002). *Alternative Media*. London: Sage.

Auerbach, P. (1992). «On Socialist Optimism.» *New Left Review:* vol. 192, pp. 5-35.

Aufderheide, P. (ed.) (1992). *Beyond PC: Toward a Politics of Understanding*. St. Paul, MN: Graywolf Press.

Augé, M. (1995). *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. London; New York: Verso.

Augustine (1991). *The Confessions*. Oxford: Oxford University Press. (Original Work 400.)

———. (1972). *City of God*. London: Penguin. (Original Work 413-26.)

Austen, J. (1996). *Pride and Prejudice*. Harmondsworth: Penguin. (Original Work Published 1813.)

Austin, J. L. (1962). *How to do Things with Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Aveni, A. F. (1990). *Empires of Time: Calendars, Clocks, and Cultures*. London: I. B. Tauris.

Bahro, R. (1978). *The Alternative in Eastern Europe*. London: New Left Books.

Bakhtin, M. (1986). *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin, TX: University of Texas Press.

——— and V. N. Voloshinov. (1973). *Marxism and the Philosophy of Language*. New York: Seminar Press.

Barnbara, T. C. (1980). *The Salt Eaters*. New York: Random House.

Barnes, J. (1954). «Class and Committee in a Norwegian Island Parish.» *Human Relations:* vol. 7, pp. 39-58.

Barry, B. (1995). *Theories of Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Barthes, R. (1985). *The Fashion System*. New York: Jonathan Cape.

———. (1979). Introduction to the Structural Analysis of Narratives.» in: R. Barthes. *Image-Music-Text: Essays Selected and Translated by Stephen Heath*. Glasgow: Fontana/Collins.

———. (1975). *S/Z*. London: Jonathan Cape.

———. (1973). *Mythologies*. London: Grenada.

———. (1971). *Image-music-text*. London: Fontana.

———. (1968). *Elements of Semiology*. New York: Hill and Wang.

Bateson, G. (2000). *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press.

Bateson, W. (1979). *Problems of Genetics*. New Haven, CT: Yale University Press.

Baudrillard, J. (1998). *The Consumer Society: Myths and Structures*. London: Sage.

———. (1994). *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
———. (1988). *Selected Writings*. Cambridge, MA: Polity.
———. (1984). «The Precession of Simulacra.» in: B. Wallis (ed.). *Art after Modernism*. Boston, MA: Godine.
———. (1983). *Simulations*. New York: Semiotext(e).
Bauman, Z. (1992). «Philosophical Affinities of Postmodern Sociology.» In: Z. Bauman. *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.
———. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Baykam, B. (1994). *Monkeys' Right to Paint and the Post-Duchamp Crisis*. Istanbul: Literatijr.
Bazin, A. (1971). *What is Cinema?*. Berkeley, CA, and London: University of California Press. 2 vols.
Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
——— and E. Beck-Gernsheim (2001). *Individualization*. London: Sage.
Bell, D. (1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.
———. (1974). *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books.
———. (1960). *The End of Ideology*. Glencoe, IL: Free Press.
Bell, Q. (1947). *Of Human Finery*. London: Hogarth Press.
Belting, H. (1997). *The End of the History of Art?* Chicago, IL; London: University of Chicago Press.
Bendix, R. (1964). *Nation-Building and Citizenship*. New York: John Wiley.
Benjamin, J. (1990). *The Bonds of Love*. London: Virago.
Benjamin, W. (1999). *The Arcades Project*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
———. (1973). *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*. London: New Left Books.
———. (1968). «The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction.» in: W. Benjamin. *Illuminations*. New York: Harcourt, Brace and World.

Benson, S. (1997). «The Body, Health and Eating Disorders.» in: K. Woodward (ed.). *Identity and Difference*. London: Sage in association with the Open University.

Benstock, S. and S. Ferriss (eds.) (1994). *On Fashion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Benton, T. (1989). «Marxism and Natural Limits: An Ecological Critique and Reconstruction.» *New Left Review:* vol. 178, pp. 51-86.

Benveniste, E. (1971). *Problems in General Linguistics*. Coral Gables: University of Miami Press.

Bergeu, J. (1972). *Ways of Seeing*. London: BBC and Penguin.

Bergson, H. (1991). *Matter and Memory*. New York: Zone Books. (Original Work Published 1896.)

Berkeley, G. (1985). *The Principles of Human Knowledge*. London: Fontana. (Original Work Published 1710.)

Berlin, I. (2002). *Liberty*. Edited by H. Hardy. Oxford: Oxford University Press.

Berman, M. (1982). *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Simon and Schuster.

Bernal, M. (1987). *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. London: Free Association Books.

Bernstein, R. (1986). «The Rage against Reason.» *Philosophy and Literature:* vol. 10, pp. 186-210.

Berry, C., F. Martin and A. Yue (eds.) (2002). *Mobile Cultures: New Media in Queer Asia*. Durham, NC: Duke University Press.

Bérubé, M. (1995). «Truth, Justice, and the American Way: A Response to Joan Wallach Scott.» in: J. Williams (ed.). *PC Wars: Politics and Theory in the Academy*. New York; London: Routledge.

Best, S. and D. Kellner (1991). *Postmodern Theory*. Basingstoke: Macmillan.

Beynon, H. (1997). «The Changing Practices of Work.» in: R. Brown. (ed.). *The Changing Shape of Work*. Basingstoke: Macmillan.

Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. New York: Routledge.

———. (1990a). *Nation and Narration*. London: Routledge.

———. (1990b). «The Third Space.» in: J. Rutherford (ed.). *Identity*. London: Lawrence and Wishart.

Bharatiya Janata Party, <http://www.bjp.org>.

Biocca, F. and M. Levy. (eds.) (1995). *Communication in the Age of Virtual Reality*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Birnbbaum, P. and J. Leca (1990). *Individualism*. Oxford: Clarendon Press.

Blackaby, F. (ed.) (1978). *Deindustrialisation*. London: Heinemann Educational.

Blaug, R. and J. Schwarzmantel (2001). *Democracy: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bloch, E. (1995). *The Principle of Hope*. Cambridge, MA: MIT Press. 3 vols.

Bloom, A. (1987). *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster.

Bloom, H. (1995). *The Western canon: The books and schools of the ages*. London: Macmillan.

Bodin, J. (1992). *On Sovereignty*. Edited by Julian H. Franklin. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Bollas, C. (1995). «Communications of the Unconscious.» in: C. Bollas. *Cracking up: The Work of Unconscious Experience*. New York: Hill and Wang/Farrar, Straus and Giroux.

Boone, K. C. (1989). *The Bible Tells Them So: The Discourse of Protestant Fundamentalism*. Albany, NY: SUNY Press.

Boorstin, D. (1973). *The Image: A Guide to Pseudo-events in America*. New York: Atheneum.

Bordo, S. (1995). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley, CA; Los Angeles; London: University of California Press.

Boston Women's Health Book Collective (1978). *Our Bodies Ourselves: A Health Book by and for Women*. Edited by A. Phillips and J. Rakusen. British edition. London: Allen Lane.

Bott, E. (1971). *Family and Social Network*. London: Tavistock.

Bottomore, T. (ed.) (1983a). *A Dictionary of Marxist Thought*. Oxford: Blackwell.

———. (1983b). «Political Economy.» in: *A Dictionary of Marxist Thought*. Oxford: Blackwell.

———. (1966). *Elites and Society*. Harmondsworth: Penguin.

Bourdieu, P. (2000). *Pascalian Meditations*. Cambridge, MA: Polity.

———. (1998). *Acts of Resistance: Against the New Myths of our Time*. Cambridge, MA: Polity; Oxford: Blackwell.

———. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. London: Routledge and Kegan Paul.

Bowring, F. (1999). «Job Scarcity: The Perverted Form of a Potential Blessing.» *Sociology:* vol. 33, no. 1, pp. 69-84.

Bramsted, E. K. and K. J. Melhuish (eds.) (1978). *Western Liberalism: A History in Documents from Locke to Croce*. London: Longman.

Braudel, F. (1994). *A History of Civilizations*. London: Allen Lane.

———. (1972). *The Mediterranean and the Mediterranean World at the Time of Philip II*. London: Collins. 2 vols.

Braudy, L. (1986). *The Frenzy of Renown: Fame and its History*. New York; Oxford: Oxford University Press.

Braverman, H. (1974). *Labor and Monopoly Capitalism: The Degradation of Work in the Twentieth Century*. New York: Monthly Review Press.

Breckenridge, C. A. and P. van der Veer (1993). *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Brooker, P. (1999). *A Concise Glossary of Cultural Theory*. London: Arnold.

Brown, G. and G. Yule (1983). *Discourse Analysis*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Brown, P. (1992). «Fighting the Thought Police.» *Australian Higher Education Supplement,* 8 April.

Brown, W. (1997). «The Impossibility of Women's Studies.» *Differences*: vol. 9, pp. 79-101.

Bruns, G. (1984). «Canon and Power in the Hebrew Scriptures.» in: R. von Hallberg (ed.). *Canons*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press.

Buck-Morss, S. (1996). «Response to Visual Culture Questionnaire. *October:* vol. 77, p. 29.
Burchell, G., C. Gordon and P. Miller (eds.) (1991). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality.* Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
Burgin, V. (1986). *The End of Art Theory: Criticism and Postmodernity.* London: Macmillan.
Burke, E. (1978). *Reflections on the Revolution in France.* Harmondsworth: Penguin. (Original Work Published 1790).
Burke, P. (1981). «People's History or Total History.» in: R. Samuel (ed.). *People's History and Socialist Thought.* London: Routledge and Kegan Paul.
Burkhardt, J. (1944). *The Civilization of the Renaissance in Italy.* London: Phaidon.
Burnham, J. (1941). *The Managerial Revolution.* New York: John Day.
Burroughs, W. S. (1964). *Nova Express.* New York: Grove Press.
Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex».* London; New York: Routledge.
———. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York; London: Routledge.
———, J. Guillory, and K. Thomas (eds.) (2000). *What's Left of Theory?: New Work on the Politics of Literary Theory.* New York: Routledge.
Butler, R. and H. Parr (1999). *Mind and Body Spaces: Geographies of Illness, Impairment and Disability.* London: Routledge.
Byrne-Armstrong, H. (2002). «Narrative Therapy.» *International Journal of Critical Psychology:* vol. 7, no. 2, pp. 1-2.
Calhoun, C. (2001). «Civil Society/Public Sphere: History of the Concept(s).» in: *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences.* Amsterdam: Elsevier.
———. (1998). «Community without Propinquity Revisited: Communications Technology and the Transformation of the Urban Public Sphere.» *Sociological Inquiry:* vol. 68, no. 3, pp. 373-379.
Callicott, J. B. (1982). «Hume's is/Ought Dichotomy and the Relation of Ecology to Leopold's Land Ethic.» *Environmental Ethics:* vol. 4, no. 2, pp. 163-174.
Campbell, T. (1988). *Justice.* London: Macmillan.

Canetti, E. (1978). *The Voices of Marrakesh*. London: Marion Boyars.

———. (1973). *Crowds and Power:* Harmondsworth: Penguin.

Canguilhem, G. (1978). *On the Normal and the Pathological*. Dordrecht: Reidel.

Cannadine, D. (2003). «Conservation: The National Trust and the National Heritage.» in: D. Cannadine: *In Churchill's Shadow: Confronting the Past in Modern Britain*. Harmondsworth: Penguin.

Cant, B. and S. Hemmings (eds.) (1988). *Radical Records: Thirty Years of Lesbian and Gay History*. London; New York: Routledge.

Carlyle, T. (1908). *Sartor Resartus and On Heroes: Hero-worship and the Heroic in History*. London; Toronto: J. M. Dent and Sons; New York: E. P. Dutton. (Original Work Published 1831.)

———. (1860). *Critical and Miscellaneous Essays: Collected and Republished*. Boston, MA: Brown and Taggard. Vol. 1.

Carnap, R. (1969). *The Logical Structure of the World*. Berkeley, CA: University of California Press.

Carrieu, J. (ed.) (1997). *Meanings of the Market: The Free Market in Western Culture*. Oxford: Berg.

Cartwright, N. (1999). *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Casson, L. (1979). *Travel in the Ancient World*. London; Boston, MA; Sydney: Allen and Unwin.

Castells, M. (1996-1998). *The Information Age*. Oxford: Blackwell. 3 vols.

———. (1996). *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.

———. (1989). *The Informational City*. Oxford: Blackwell.

Castoriadis, C. (1997). *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*. Stanford, CA: Stanford University Press.

CCCS (Centre for Contemporary Cultural Studies) (1978). *Resistance through Rituals*. London: Hutchinson.

Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Chalk, F. and K. Jonassohn (1990). *The History and Sociology of Genocides*. New Haven, CT: Yale University Press.

Chatterjee, P. (1993). *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

———. (1986). *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* London: Zed Books.

Chicago Cultural Studies Group (1994). «Critical Multiculturalism.» in: D. T. Goldberg (ed.). *Multiculturalism: A Critical Reader:* Oxford: Blackwell.

Chomsky, N. (1967). «The Formal Nature of Language.» in: E. H. Lenneberg (ed.). *The Biological Foundations of Language*. Cambridge, MA: MIT Press.

———. (1965). *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, MA: MIT Press.

——— and E. Herman (1988). *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. New York: Pantheon.

Cipolla, C. M. (1977). *Clocks and Culture, 1300-1700*. New York: Norton.

Claeys, G. (1989). *Thomas Paine: Social and Political Thought*. Boston, MA: Unwin Hyman.

Clarendon, earl of (1958). *The History of the Civil Wars in England Begun in the Year 1641*. Oxford: Clarendon Press. (Original Work Published 1702-1704).

Clark, K. (1949). *Landscape into Art*. London: John Murray.

Clark, T. J. (1984). *The Painting of Modern Life*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Clarke, J. and J. Newman (1997). *The Managerial State: Power Politics and Ideology in the Remaking of Social Welfare*. London: Sage.

Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cobo, J. R. M. (1986-1987). *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations: Report Submitted to the United Nations Subcommission on Prevention of Discrimina-*

tion and Protection of Minorities. New York: United Nations. 5 vols.

Coen, E. (1999). *The Art of Genes: How Organisms Make Themselves*. Oxford: Oxford University Press.

Cohen, E. (1988). «Authenticity and Commoditization in Tourism.» *Annals of Tourism Research:* vol. 15, no. 3, pp. 371-386.

———. (1972). «Towards a Sociology of International Tourism.» *Social Research*: vol. 39, no. 1, pp. 164-89.

Cohen, R. (1997). *Global Diasporas*. Seattle: University of Washington Press.

Cohn, B. S. (1995). *Colonialism and its Forms of Knowledge*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Coleman, P. (1995). «Cracks Appear in PC's Shaky Edifice. *Australian*: April 4.

Collins, J. (1993). «Genericity in the Nineties: Eclectic Irony and the New Sincerity.» in: J. Collins, H. Radnev, and A. Preacher Collins (eds.). *Film Theory Goes to the Movies*. London: Routledge.

Colquhoun, P. (1806). *A Treatise on Indigence*. London: J. Mawman. Columbia World of Quotations, <http://www.bartleby.com/66>.

Comfort, A. (1964). *Sex in Society*. Harmondsworth: Penguin.

Commission on Social Justice (1994). *Social Justice: Strategies for National Renewal*. London: Vintage.

Condren, C. (1997). «Liberty of Office and its Defence in Seventeenth-century Political Argument.» *History of Political Thought*: vol. 18, pp. 460-482.

Connell, R. W. (2002). *Gender*. Cambridge, MA: Polity.

———. (1995). *Masculinities*. Berkeley, CA: University of California Press.

Cooper, F. and A. L. Stoler (1997). *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley, CA: University of California Press.

Cope, B. and M. Kalantzis (eds.) (2000). *Multiliteracies: Literacy Learning and the Design of Social Futures*. London; New York: Routledge.

Coward, R. (1984). *Female Desire*. London: Paladin.

Cranston, M. (1967). *Freedom: A New Analysis*. London: Longman.

Cresswell, T. (2001). «The Production of Mobilities.» *New Formations*: vol. 43, pp. 11-25.
Crick, Francis H. C. (1958). «On Protein Synthesis.» *Symposium of the Society for Experimental Biology*: vol. 12, pp. 138-163.
Crimp, D. and A. Rolston (1990). *AIDS Demo Graphics*. Seattle: Bay Press.
Crow, T. (1995). *Modern Art in the Common Culture*. New Haven, CT; London: Yale University Press.
Dahl, R. A. (1971). *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven, CT: Yale University Press.
Danto, A. (1981). *The Transfiguration of the Commonplace: A Philosophy of Art*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.
Darwin, C. (1859). *On the Origin of Species*. Edinburgh: John Murray.
Davidson, A. (1997). *From Subject to Citizen*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
Davies, K. (2001). *The Sequence: Inside the Race for the Human Genome*. London: Weidenfeld and Nicolson.
Davis, L. (1995). *Enforcing Normalcy: Disability, Deafness, and the Body*. London: Verso.
Davison, G. (1993). *The Unforgiving Minute: How Australians Learned to Tell the Time*. Melbourne: Oxford University Press.
Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
De Beauvoir, S. (1973). *The Second Sex*. Edited by H. M. Parshley. Harmondsworth: Penguin.
Debord, G. (1994). *The Society of the Spectacle*. New York: Zone Books.
De Certeau, M. (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, CA: University of California Press.
De Landa, M. (1991). *War in the Age of Intelligent Machines*. New York: Zone Books.
De Lauretis, T. (1994). *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Bloomington, IN; Indianapolis: Indiana University Press.
———. (1991). «Queer Theory, Lesbian and Gay Studies: An Introduction.» *Differences:* no. 312 (special issue).

Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*. London: Athlone Press.
——— and F. Guattari (1987). A *Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
De Man, P. (1986). *The Resistance to Theory*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
———. (1983). *Blindness and Insight*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Dennett, D. (1995). *Darwin's Dangerous Idea*. Harmondsworth: Penguin.
Derrida, J. (1988). *Limited Inc*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
———. (1987). *Positions*. London: Athlone Press.
———. (1982). *Margins of Philosophy*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
———. (1978). *Writing and Difference*. London: Routledge and Kegan Paul.
———. (1976). *Of Grammatology*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
De Saussure, F. (1966). *Course in General Linguistics*. Edited by C. Bally and A. Sechehaye in collaboration with A. Reidlinger. New York: McGraw-Hill. (Original Work Published 1916).
Descartes, R. (1985). «Rules for the Direction of the Mind.» in: R. Stoothoff and D. Murdoch (eds.). *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. I. Cambridge, MA: Cambridge University Press. (Original Work Published 1637).
———. (1999). *Discourse on Method, and Related Writings*. Harmondsworth: Penguin. (Original Work Published 1637).
De Tocqueville, A. (1968). *Democracy in America*. Glasgow: Collins. (Original Work Published 1835-40.)
Dewey, J. (1927). *The Public and its Problems*. Columbus, OH: Ohio State University Press.
Dickie, G. (1974). *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Dikotter, F. (1992). *The Discourse of Race in Modern China*. London: Hurst.
Dirks, N. B. (2001). *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

———. (ed.) (1998). *In Near Ruins: Cultural Theory at the End of the Century*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

———. (ed.) (1992). *Colonialism and Culture*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Djilas, M. (1957). *The New Class: An Analysis of the Communist System*. New York: Praeger.

Doane, M. A. (1987). *The Desire to Desire: The Woman's Film of the 1940s*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Dodson, M. (1994). «The End of the Beginning: Re(de)finding Aboriginality.» *Australian Aboriginal Studies*: vol. 1, pp. 2-13.

Dodds, E. A. (1973). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, CA: University of California Press.

Donald, J. and A. Rattansi (eds). (1992). *«Race,» Culture and Difference*. London: Sage/Open University Press.

Donkin, R. (2001). *Blood, Sweat and Tears: The Evolution of Work*. New York: Texere.

Donzelot, J. (1979). *The Policing of Families*. New York: Pantheon.

Douglas, M. (1995). *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*. London: Routledge.

Doyle, R. (1990). *The Commitments*. London: Vintage.

D'Souza, D. (1991). «Illiberal Education.» *Atlantic Monthly:* March. pp. 51-79.

Duara, P. (2001). «The Discourse of Civilization and Pan-Asianism.» *Journal of World History:* vol. 12, no. 1, pp. 99-130.

Du Bois, W. E. B. (1989). *The Souls of Black Folk*. New York: Bantam.

Duckworth, W. L. H. (1904). *Studies from the Anthropological Laboratory: The Anatomy School, Cambridge*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Du Gay, P. (2000). *In Praise of Bureaucracy*. London: Sage.

———. (1996). *Consumption and Identity at Work*. London: Sage.

Duncan, J. and D. Ley (1993). *Place/Culture/Representation*. London; New York: Routledge.

Duncan, N. (ed.) (1996). *BodySpace*. London; New York: Routledge.

Dupré, J. (1993). *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dworkin, A. (1981). *Pornography: Men Possessing Women*. London: Women's Press.

——— and C. MacKinnon (1988). *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality*. Minneapolis, MN: Organizing against Pornography.

Dyer, R. (1991). «Believing in Fairies: The Author and the Homosexual.» in: D. Fuss (ed.). *Inside/Out*. London; New York: Routledge.

———. (1986). *Heavenly Bodies: Film Stars and Society*. London: BFI/Macmillan.

———. (1979). *Stars*. London: BFI.

Eagleton, T. (2000). *The Idea of Culture*. London: Verso.

———. (1990). *The Ideology of the Aesthetic*. Cambridge, MA: Blackwell.

Eco, U. (1994). *Six Walks in The Fictional Woods*. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.

———. (1986). «On the Crisis of the Crisis of Reason.» in: U. Eco. *Travels in Hyper-Reality*. London: Picador.

———. (1976). *A Theory of Semiotics*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Economist (2002). «Biology and Politics: The Great Cloning Debate.» *Economist:* May, p. 11.

Ehrenreich, B. and J. Ehrenreich, J. (1979). «The Professional-Managerial Class.» in: P. Walker (ed.), *Between Labor and Capital*. Boston, MA: South End Press.

Eide, A., C. Krause, and A. Rosas (eds.) (2001). *Economic, Social and Cultural Rights*. The Hague: Kluwer Law International.

Eisenstadt, S. N. (1956). *From Generation to Generation*. New York: Free Press.

Elias, N. (2000). *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell. (Original Work Published 1939).

Ellenberger, H. F. (1970). *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. London: Allen Lane.

Elliot, G. (1996). «Humanism.» in: M. Payne (ed.). *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*. Oxford: Blackwell.

Elman, J. L. [et al.]. (1996). *Rethinking Innateness:* A *Connectionist Perspective on Development*. Cambridge, MA: MIT Press.

Engels, F. (1962). «Socialism: Utopian and Scientific.» in: K. Marx and F. Engels. *Selected Works*. Vol. 1. *Moscow: Foreign Languages Publishing House II*. (Original Work Published 1892.)

Epstein, S. (1998). «Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism.» in: P. N. Nardi and B. E. Schneider (eds.). *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies*. London; New York: Routledge.

Etzione-Halevy, E. (2001). «Elites: Sociological Aspects.» in: N. J. Smelser and P. B. Baltes (eds.). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Oxford; New York: Elsevier Science.

Evans, M. (ed.) (2001) *Feminism: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. London: Routledge.

Eve, M. and D. Musson (eds.) (1982). *The Socialist Register:* London: Merlin Press.

Evernden, N. (1992). *The Social Creation of Nature*. Baltimore, MD; London: Johns Hopkins University Press.

Eysenck, H. (1979). *Uses and Abuse of Psychology*. Harmondsworth: Penguin.

Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.

Fairclough, N. (1995). *Media Discourse*. London: Arnold.

———. (1972). *Discourse and Social Change*. Cambridge, MA: Polity.

Fanon, F. (1986). *Black Skin, White Masks*. London: Pluto.

———. (1963). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.

Fass, P. S. (1977). *The Damned and the Beautiful*. New York: Oxford University Press.

Feifer, M. (1986). *Tourism in History: From Imperial Rome to the Present*. New York: Stein and Day.

Fein, H. (1993). *Genocide:* A *Sociological Perspective*. London: Sage.

Felski, R. (1999-2000). «The Invention of Everyday Life.» *New Formations:* vol. 39, pp. 13-31.

———. (1995). *The Gender of Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ferrell, R. (1996). *Passion in Theory: Conceptions of Freud and Lacan*. London; New York: Routledge.

Figal, G. (1999). *Civilization and Monsters: Spirits of Modernity in Modern Japan*. Durham, NC; London: Duke University Press.

Fish, S. (1995). *Professional Correctness: Literary Studies and Political Change*. Oxford: Clarendon Press.

Fisher, N. (1990). «The Classification of the Sciences.» in: R. C. Olby [et al.] (eds.). *Companion to the History of Modern Science*. London: Routledge.

Fisher, W. F. and T. Ponniah (eds.) (2003). *Another World is Possible: Popular Alternatives to Globalization at the World Social Forum*. London: Zed Books.

Fiske, J. (1989). *Understanding Popular Culture*. Boston, MA: Unwin Hyman.

Foucault, M. (1991). «Governmentality.» in: G. Burchell, C. Gordon, and P. Miller (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

———. (1986). *The History of Sexuality*. New York: Pantheon. Vol. 3: *The Care of the Self*.

———. (1980). *Power/Knowledge*. Edited by C. Gordon. Brighton: Harvester.

———. (1979). *The History of Sexuality*. London: Allen Lane. Vol. 1: *An introduction*.

———. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. London: Allen Lane.

———. (1972). *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock.

———. (1971). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Pantheon.

Frank, T. (2001). *One Market under God: Extreme Capitalism, Market Populism and the End of Economic Democracy*. New York: Anchor Books.

Frankel, B. (1987). *The Post-industrial Utopians*. Cambridge, MA: Polity.

Frankena, W. K. (1967). «Value.» in: P. Edwards (ed.). *Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan. 8 vols.

Fraser, N. (1992). «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy.» in: C. Calhoun (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press.
Freadman, A. (2004). *The Machinery of Talk: Charles Peirce and the Sign Hypothesis*. Stanford, CA: Stanford University Press.
Freebody, P., S. Muspratt and B. Dwyev (eds.) (2001). *Difference, Silence and Textual Practice: Studies in Critical Literacy*. Cresskill, NJ: Hampton Press.
Freud, S. (1963). «Introductory Lectures on Psychoanalysis (Lecture 21).» in: J. Strachey (ed.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 16. Hogarth Press Institute of Psychoanalysis. (Original Work Published 1917).
———. (1962). «Screen Memories.» in: J. Strachey (ed.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 3. London: Hogarth Press Institute of Psychoanalysis. (Original Work Published 1899).
———. (1961). «Fetishism.» in: J. Strachey (ed.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 21. London: Hogarth Press Institute of Psychoanalysis. (Original Work Published 1927).
———. (1957a). «Papers on Metapsychology.» in: J. Strachey (ed.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 14. London: Hogarth Press Institute of Psychoanalysis. (Original Work Published 1915).
———. (1957b). «The Unconscious.» in: J. Strachey (ed.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 14. London: Hogarth Press Institute of Psychoanalysis. (Original Work Published 1914).
———. (1953a). «The Claims of Psychoanalysis to Scientific Interest.» in: J. Strachey (ed.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 13. London: Hogarth Press Institute of Psychoanalysis. (Original Work Published 1913).
———. (1953b). «The Interpretation of Dreams.» *in: J*. Strachey (ed.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vols. 4-5. London: Hogarth Press

Institute of Psychoanalysis. (Original works published 1900).

———. (1953c). «Three Essays on the Theory of Sexuality.» in: J. Strachey (ed.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* Vol. 7. London: Hogarth Press Institute of Psychoanalysis. (Original Work Published 1905).

Fried, M. (1998). *Art and Objecthood: Essays and Reviews.* Chicago, IL; London: University of Chicago Press.

Friedman, M. and R. Friedman (1980). *Free to Choose.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Frisby, D. and D. Sayer (1986). *Society.* London: Tavistock.

Frith, S. (1996). *Performing Rites: On the Value of Popular Music.* Oxford: Oxford University Press.

Frosh, S. (2002). «Psychoanalysis and the Politics of Psychotherapy.» *International Journal of Critical Psychology:* vol. 7, pp. 7-10.

Froude, J. (1858). *History of England from the Fall of Wolsey to the Death of Elizabeth.* London: Parker and Sons.

Froula, C. (1984). «When Eve Reads Milton: Undoing the Canonical Economy.» in: R. von Hallberg (ed.). *Canons.* Chicago, IL; London: University of Chicago Press.

Frow, J. (1995). *Cultural Studies and Cultural Value.* Oxford: Oxford University Press.

Frye, N. (1969). *Anatomy of Criticism.* New York: Atheneum.

Fujitani, T. (1996). *Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan.* Berkeley, CA; Los Angeles; London: University of California Press.

Fukuyama, F. (2002). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution.* London: Profile Books.

———. (1992). *The End of History and the Last Man.* London: Penguin.

Fuss, D. (1989). *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference.* New York: Routledge.

Fussell, P. (1979). «The Stationary Tourist.» *Harper's:* April, pp. 31-38.

Gadamer, H. G. (1981). *Reason in the Age of Science.* Cambridge, MA: MIT Press.

Gagnon, J. H. and W. Simon. (1973). *Sexual Conduct: The Social Sources of Human Sexuality.* London: Hutchinson.

Gamble, A. (1985). *Britain in Decline*. 2nd ed. Basingstoke: Macmillan.
Gardiner, M. E. (2000). *Critiques of Everyday Life*. London; New York: Routledge.
Gasché, R. (1986). *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Gates, H. L. (1994). *Colored People: A Memoir*. New York: Knopf.
Geertz, C. (2000). «The Strange Estrangement: Charles Taylor and the Natural Sciences.» in: C. Geertz. (ed.). *Available Light: Philosophical Reflections on Philosophical Topics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Genette, G. (1980). *Narrative Discourse*. Oxford: Blackwell.
Geoghegan, V. (1987). *Utopianism and Marxism*. London: Methuen.
Geras, N. (1983). «Fetishism.» in: T. Bottomore (ed.). *A Dictionary of Marxist Thought*. Oxford: Blackwell.
Gereffi, G. and M. Korzeniewicz (eds.) (1994). *Commodity Chains and Global Capitalism*. Westport, CT: Praeger.
Ghai, Y. (1997). «Rights, Duties and Responsibilities.» *Human Rights Solidarity AHRC Newsletter*: vol. 7, no. 4, pp. 9-17.
Gibb, H. A. R. (1947). *Modern Trends in Islam*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Gibson-Graham, J. K. (1996). *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*. Oxford; Cambridge, MA: Blackwell.
———, S. Resnick and R. Wolff (eds.) (2000). *Class and Its Others*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Giddens, A. (1992). *The Transformation of Intimacy*. Cambridge, MA: Polity.
———. (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
———. (ed.) (1974). *Positivism and Sociology*. London: Heinemann.
Gilder, G. (1981). *Wealth and Poverty*. New York: Basic Books.
Gill, S. (1998). «Territory.» in: M. C. Taylor (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Gillis, J. (1974). *Youth and History*. New York: Academic Press.
Gilmour, I. (1977). *Inside Right: A Study of Conservatism*. London: Hutchinson.
Gilroy, P. (1993a). *The Black Atlantic*. London: Verso.
———. (1993b). *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*. London; New York: Serpent's Tail.
Ginzburg, C. (2001). *Wooden Eyes: Nine Reflections on Distance*. New York: Columbia University Press.
Gitlin, T. (1995). *The Twilight of Common Dreams*. New York: Henry Holt.
Glazev, N. and D. P. Moynihan (1963). *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. Cambridge, MA: MIT Press.
Gleeson, P. (ed.) (1970). *Essays on the Student Movement*. Columbus, OH: Charles E. Merrill.
Goffman, E. (1968). *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and other Inmates*. Harmondsworth: Penguin.
Goldberg, B. (2001). *Bias: A CBS Insider Exposes How the Media Distort the News*. Washington, DC: Regnery.
Goldberg-Hiller, J. (2002). *The Limits to Union: Same-sex Marriage and the Politics of Civil Rights*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
Goldthorpe, J. (1982). «On the Service Class, its Formation and Future.» in: A. Giddens and G. Mackenzie (eds.). *Social Class and the Division of Labor: Essays in Honour of Ilya Neustadt*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
Goleman, D. (1995). *Emotional Intelligence*. London: Bloomsbury Press.
Gombrich, E. H. (1978). *The Story of Art*. Oxford: Phaidon.
Gong, G. W. (1984). *«The Standard of Civilization» in International Society*. Oxford: Oxford University Press.
Goode, J. and J. Maskovsky (eds.) (2001). *The New Poverty Studies: The Ethnography of Power Politics and Impoverished People in the United States*. New York: New York University Press.
Goodman, N. (1976). *The Languages of Art*. Indianapolis: Hackett.

Goodwin, B. (1994). *How the Leopard Changed its Spots*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Gorz, A. (1999). *Reclaiming Work: Beyond the Wage-Based Society*. Cambridge, MA: Polity.

Gould, S. J. (2002). *The Structure of Evolutionary Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gouldner, A. W. (1979). *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class: A Frame of Reference, Theses, Conjectures, Arguments and an Historical Perspective on the Role of Intellectuals and intelligentsia in the International Class Contest of the Modern Era*. New York: Oxford University Press.

Graham, G. (2002). *The Case against the Democratic State*. Exeter: Imprint Academic.

Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks, 1929-1935*. New York: International Publishers.

Gray, J. (1993). *Men are from Mars, Women are from Venus: A Practical Guide for Improving Communication and Getting What you Want in your Relationships*. New York: Harper-Collins.

———. (1989). *Liberalisms*. London: Routledge.

Gray, R. (1990). *Freedom*. London: Macmillan.

Greenberg, C. (1986). «Avant Garde and Kitsch.» in: J. O'Brian (ed.). *Clement Greenberg: The Collected Essays and Criticism*. Chicago, IL: Chicago University Press.

Greenblatt, S. (1996). «Expectations and Estrangement.» *Three-penny Review:* Fall, pp. 25-26.

Greer, G. (1970). *The Female Eunuch*. London: MacGibbon and Kee.

Gregory, C. (1997). *Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*. Amsterdam: Harwood Academic.

Greider, W. (1997). *One World, Ready or Not: The Manic Logic of Global Capitalism*. New York: Simon and Schuster.

Grossberg, L. (1992). *We Gotta Get out of this Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. London: Routledge.

Grosz, E. (1995). «Refiguring Lesbian Desire.» in: E. Grosz (ed.). *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. London; New York: Routledge.

———. (1992). «Fetishization.» in: E. Wright (ed.). *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*. Oxford: Blackwell.

Grundmann, R. (1991). *Marxism and Ecology*. Oxford: Oxford University Press.

Guattari, F. (2000). *The Three Ecologies*. London; New Brunswick, NJ: Athlone Press.

Guha, R. (1983). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press.

Guillory, J. (1993). *Cultural Capital: The Problem of Literary Canon-Formation*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press.

Gunning, T. (1990). «The Cinema of attractions.» in: T. Elsaesser (ed.). *Early Cinema: Space, Frame, Narrative*. London: BFI.

Gusterson, H. (2001). «Elites, Anthropology of.» in: N. J. Smelserand P. B. Baltes (eds.). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Oxford; New York: Elsevier Science.

Habermas, J. (1989). *Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. (1984). *The Theory of Communicative Action*. London: Heinemann.

———. (1970). «Toward a Theory of Communicative Competence.» in: H. P. Drietzel (ed.). *Recent Sociology. No. 2: Patterns of Communicative Behavior:* New York: Macmil Ian.

Habib, M. A. R. (1996). «Materialism.» in: M. Payne, M. Ponnuswami, and J. Payne (eds.). *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*. Boston, MA: Blackwell.

Hacking, I. (1990). *The Taming of Chance*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

———. (1983). *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press.

———. (1975). *Why Does Language Matter to Philosophy?* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press.

Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell.

Haebich, A. (1992). *For their Own Good: Aborigines and Government in the South West of Western Australia 1900-1940*. Nedlands: University of Western Australia Press.

Haeckel, E. (1887). *The Evolution of Man: A Popular Exposition of the Principal Points of Human Ontogeny and Phylogeny*. Vol. I. New York: D. Appleton. (Original Work Published 1866.)

Halberstam, J. and I. Livingston (1995). «Introduction: Posthuman Bodies.» in: J. Halberstam and I. Livingston (eds.). *Posthuman Bodies*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Haley, A. (1976). *Roots*. New York: Doubleday.

Hall, C. (2002). *Civilizing Subjects: Metropole and Colony in the English Imagination 1830-1867*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Hall, S. (1998). «Notes on Deconstructing «the Popular».» in: J. Storey (ed.). *Cultural Theory and Popular Culture*. Hemel Hempstead: Prentice Hall.

———. (1996). «The Problem of Ideology: Marxism without Guarantees.» in: D. Morley and K-H. Chen (eds.). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. New York: Routledge.

———. (1992a). «New Ethnicities.» in: J. Donald and A. Rattansi (eds.). *«Race,» Culture and Difference*. London: Sage.

———. (1992b). «The Question of Cultural Identity.» in: S. Hall, D. Held, and T. McGrew (eds.). *Modernity and its Futures*. Cambridge: Polity.

———. (1981). Encoding/Decoding in Television Discourse.» in: S. Hall [et al.] (eds.). *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson.

———. (1980). «Cultural Studies: Two Paradigms.» *Media, Culture and Society:* vol. 2, pp. 57-72.

——— and M. Jacques (eds.) (1983). *The Politics of Thatcherism*. London: Lawrence and Wishart.

Halliday, M. A. K. (1978). *Language as Social Semiotic*. London: Edward Arnold.

Halloran, J. (1975). *Understanding Television*. Screen Education.
Hamilton, W. (2001). *The Narrow Roads of Gene Land*. Oxford: Oxford University Press.
Hanley, S. (1989). «Engendering the State: Family Formation and State Building in Early Modern France.» *French Historical Studies:* vol. 16, no. 1, pp. 4-27.
Haraway, D. (1991). «A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-feminism in the Late Twentieth Century.» in: D. Haraway (ed.). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books.
———. (1985). «Homes for Cyborgs.» in: E. Weed (ed.). *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics*. New York: Routledge.
Harding, S. (ed.) (1993). *The «Racial» Economy of Science: Toward a Democratic Future*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
Hardt, M. and A. Negri (2000). *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Harootunian, H. (2002). *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Harre, R. and E. H. Madden (1975). *Causal Powers*. Oxford: Blackwell.
Harris, H. A. (1998). *Fundamentalism and Evangelicals*. New York: Oxford University Press.
Hartley, J. (1982). *Understanding News*. London; New York: Routledge.
Harvey, D. (1990). *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
Hassan, I. (1987). *The Postmodern Turn*. Columbus, OH: Ohio University Press.
Hayek, F. A. (1976). *Law, Legislation and Liberty*. London; New York: Routledge.
———. (1960). *The Constitution of Liberty*. London: Routledge.
———. (1944). *The Road to Serfdom*. London: Routledge and Kegan Paul.
Vol. 2: *The Mirage of Social Justice*.
Hayles, K. N. (1999). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press.

Heath, S. B. (1983). *Ways with Words: Language, Life and Work in Communities and Classrooms*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
Hebdige, D. (1979). *Subculture: The Meaning of Style*. London: Methuen.
Hedegaard, E. (2002). «Oh, F***! It's the Osbournes.» *Rolling Stone*: 12128, www.rollingstone.com
Hegel, G. F. W. (1975). *Aesthetics: Lectures on Fine Art*. Oxford: Clarendon Press. (Original Work Published 1835).
———. (1967). *The Philosophy of Right*. Oxford: Oxford University Press. (Original Work Published 1821).
———. (1956). *The Philosophy of History*. New York: Dover. (Original Work Published 1831).
Heidegger, M. (1996). *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*. Albany, NY: SUNY Press.
Held, D. (1996). *Models of Democracy*. 2nd ed. Stanford, CA: Stanford University Press.
———. (1995). *Democracy and the Global Order: From Modern State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge, MA: Polity.
Heller, A. (1981). *Everyday Life*. London: Routledge and Kegan Paul.
Henig, R. M. (2000). *A Monk and Two Peas: The Story of Gregor Mendel and the Discovery of Genetics*. London: Weidenfeld and Nicolson.
Hewison, R. (1987). *The Heritage Industry: Britain in a Climate of Decline*. London: Methuen.
Hillis, K. (1999). *Digital Sensations: Space, Identity, and Embodiment in Virtual Reality*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Hobbes, T. (1991). *Leviathan*. Cambridge, MA: Cambridge University Press. (Original Work Published 1651).
———. (1963). *Behemoth: The History of the Causes of the Civil Wars of England, and of the Counsels and Artifices by which They Were Carried on from the Year 1640 to the year 1660*. Edited by W. Molesworth. New York: Burt Franklin. (Original Work Published 1679).
Hobsbawm, E. and T. Ranger (eds.) (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
Hodgkin, K. and S. Radstone (eds.) (2003). *Contested Pasts: The*

Politics of Memory. London: Routledge.
Hogg, Q. (1947). *The Case for Conservatism*. West Drayton: Penguin.
Hoggart, R. (1957). *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life with Special References to Publications and Entertainments*. London: Chatto and Windus.
Holly, M. A and K. Moxey (eds.) (2002). *Art History, Aesthetics, and Visual Studies*. Williamstown, MA: Clark Institute.
Holmes, D. (1997). *Virtual Politics: Identity and Community in Cyberspace*. London: Sage.
Homans, G. (1950). *The Human Group*. New York: Harcourt.
Hooks, B. (1990a). «Marginality as a Site of Resistance.» in: R. T. Ferguson [et al.] (eds.). *Out There: Marginalization and Contemporary Culture*. Cambridge, MA: MIT Press.
Hooks, B. (1990b). *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston, MA: South End Press.
Horkheimer, M. (1985). *The Eclipse of Reason*. New York: Continuum.
Horne, D. (2002). «Now There's a Thought.» *Sydney Morning Herald, Spectrum*, 18/5/, pp. 4-5.
Houser, N. and C. Kloesel (eds.) (1998). *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
Howland, D. R. (2002). *Translating the West: Language and Political Reason in Nineteenth-Century Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
———. (1996). *Borders of Chinese Civilization: Geography and History at Empire's End*. Durham, NC; London: Duke University Press.
HRCA (Human Rights Council of Australia) (1995). *The Rights Way to Development: A Human Rights Approach to Development Assistance*. Marrickville: HRCA.
Huber, E. and J. Stephens. (2001). *Development and Crisis of the Welfare State*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Hughes, R. (1993). *Culture of Complaint*. Oxford: Oxford University Press.
Hume, D. (1978). *A Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press. (Original Work Published 1739).

———. (1965). *«Of the Standard of Taste» and Other Essays.* Edited by J. W. Lenz. Indianapolis: Bobbs-Merrill. (Original Work Published 1757).

———. *An Enquiry Concerning Human Understanding.* Edited by T. L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press. (Original Work Published 1748).

Hunter, I. (1988). *Culture and Government: The Emergence of Literary Education.* Basingstoke: Macmillan.

Hunter, J. P. (1966). *The Reluctant Pilgrim: Defoe's Emblematic Method and Quest for Form in Robinson Crusoe.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.* New York: Simon and Schuster.

———. (1993). «The Clash of Civilizations?» *Foreign Affairs:* vol. 72, no. 3, pp. 22-49.

Husserl, E. (1991). *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time.* Dordrecht: Kluwer Academic.

Hutcheon, L. (1988). *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction.* London: Routledge and Kegan Paul.

Huyssen, A. (1986). *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture and Postmodernism.* London: Macmillan.

Hyman, R. (1975). *Industrial Relations: A Marxist Introduction.* Basingstoke: Macmillan.

ILRIC (International Labour Resource and Information Centre) (2000). *An Alternative View of Globalization,* <http://www.aidc.org.za/ilric/research/globalisation_1/globalisation_1.html>.

Ishay, M. R. (ed.) (1997). *The Human Rights Reader* New York: Routledge.

Jackson, R. H. (1990). *Quasi-states: Sovereignty, International Relations and the Third World.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Jacobs, J. (1972). *The Death and Life of Great American Cities.* New York: Random House.

Jacobs, P. and S. Landau (1966). *The New Radicals: A Report with Documents.* Harmondsworth: Penguin.

Jacobson, M. (1998). *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jakle, J. (1985). *The Tourist: Travel in Twentieth-Century North America*. Lincoln, NE; London: University of Nebraska Press.

Jakobson, R. (1972). «Linguistics and Poetics.» in: R. de George and F. de George (eds.). *The Structuralists: From Marx to Levi-Strauss*. New York: Anchor Books.

——— and L. Waugh (1979). *The Sound Shape of Language*. Bloomington, IN; London: Indiana University Press.

James, H. (1983). *The Aspern Papers*. Oxford: Oxford University Press. (Original Work Published 1888).

James, W. (1979). *Pragmatism and the Meaning of Truth*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (Original Work Published 1907).

———. (1952). *Principles of Psychology*. Chicago, IL; London: Encyclopedia Britannica. (Original Work Published 1891).

———. (1920). *Collected Essays and Reviews*. New York: Russell and Russell.

Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso.

———. (1984). «Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism.» *New Left Review:* vol. 146, pp. 53-92.

Janoski, T. (1998). *Citizenship and Civil Society*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Jaszi, P. (1991). «Toward a Theory of Copyright: The Metamorphoses of «Authorship».» *Duke Law Journal:* pp. 455-502.

Jenks, C. (1991). *The Language of Post-Modern Architecture*. London: Academy Editions.

Johnson, L. and G. Valentine (1995). «Wherever I Lay My Girlfriend, that's My Home: the Performance and Surveillance of Lesbian Identities in Domestic Environments.» in: D. Bell and G. Valentine (eds.). *Mapping Desire: Geographies of Sexualities*. London: Routledge.

Joyce, J. (1914). *Portrait of the Artist as a Young Man*. New York: Viking.

Joyce, P. (2003). *The Rule of Freedom*. London: Verso.

Kant, I. (1997). *Lectures on Ethics*. Cambridge, MA: Cambridge University Press. (Notes taken by students of Kant's Lectures on Ethics 1775-80).

———. (1987). *Critique of Judgment*. Indianapolis: Hackett. (Original Work Published 1764).

———. (1982). *Critique of Pure Reason*. London: Macmillan. (Original Work Published 1784).

———. (1974). *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. The Hague: Nijhoff. (Original Work Published 1797).

———. (1970a). «An Answer to the Question: «What is Enlightenment?».» in: H. Reiss (ed.). *Kant: Political Writings*. Cambridge, MA: Cambridge University Press. (Original Work Published 1784).

———. (1970b). «Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose.» in: H. Reiss (ed.). *Kant: Political Writings*. Cambridge, MA: Cambridge University Press. (Original Work Published 1784).

Kantorowicz, E. H. (1957). *The King's Two Bodies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Karl, R. (2002). *Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of the Twentieth Century*. Durham, NC; London: Duke University Press.

Katz, J. N. (2001). *Love Stories: Sex between Men before Homosexuality*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Keane, J. (1984). *Public Life and Late Capitalism: Towards a Socialist Theory of Democracy*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Kear, A. and D. L. Steinberg, (1999). *Mourning Diana: Nation, Culture and the Performance of Grief*. London; New York: Routledge.

Keith, M. and S. Pile. (1993). *Place and the Politics of Identity*. London; New York: Routledge.

Keller, E. F. (2000). *The Century of the Gene*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kelly, K., A. Heilbrun, and B. Stacks. (1989). «Virtual Reality: An Interview with Jaron Lanier. *Whole Earth Review:* vol. 64, no. 108, pp. 108-112.

Kelsen, H. (1945). *General Theory of Law and State*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kennedy, R. (2002). *Nigger: The Strange Career of a Troublesome Word*. New York: Pantheon.

Kermode, F. (1968). *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. Oxford: Oxford University Press.

Kern, S. (1983). *The Culture of Time and Space, 1880-1918*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kimball, R. (1990). *Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted our Higher Education*. New York: Harper and Row.

King, P. (1976). *Toleration*. London: Allen and Unwin.

Kirsch, M. H. (2000). *Queer Theory and Social Change*. London; New York: Routledge.

Kittler, F. (1999). *Gramophone, Film, Typewriter*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Knemeyer, F-L. (1980). «Polizei.» *Economy and Society:* vol. 9, pp. 172-196.

Knight, C. B. (1965). *Basic Concepts of Ecology*. New York: Macmillan.

Kobusch, T. (1997). *Die Entdeckung der person: Metaphysik der freiheit und modernes menschenbild*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kooiman, J. (ed). (1993). *Modern Governance: New Government-Society Interactions*. London: Sage.

Kormondy, E. J. (1976). *Concepts of Ecology*. 2nd ed., Englewood Cliffs, IUJ: Prentice HalI.

Kristeva, J. (1991). *Strangers to Ourselves*. New York: Harvester Wheatsheaf.

———. (1989). *Language, the Unknown*. New York: Columbia University Press.

———. (1980). *Desire in Language*. Oxford: Blackwell.

———. (1970). *Le Texte du roman*. The Hague; Paris; New York: Mouton.

Kristoff, N. D. (2003). «In Blair We Trust.» *New York Times:* 8/1, p. A27.

Kropotkin, P. P. (1996). *Mutual Aid*. London: Black Rose. (Original Work Published 1902).

Kuhn, T. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Kumar, K. (1995). *From Post-Industrial to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World*. Oxford: Blackwell.

Kupeu, A. (1999). *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kymlycka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.

Lacan, J. (1981). *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*. New York: Norton.

———. (1977). *Ecrits: A Selection*. London: Tavistock.

———. (1977). «The Freudian Thing.» in: J. Lacan. *Ecrits: A Selection*. London: Tavistock.

Laclau, E. and C. Mouffe (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Laing, R. D. (1967). *The Politics of Experience*. London: Routledge and Kegan Paul.

Lamarck, J-B. (1984). *Zoological Philosophy: An Exposition with Respect to the Natural History of Animals*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Larson, G. O. (1997). *American Canvas*. Washington, DC: National Endowment for the Arts.

Lash, S. (2002). *Critique of Information*. London: Sage.

——— and J. Urry (1987). *The End of Organized Capitalism*. Cambridge, MA: Polity.

Lauter, P. (1995). «Political Correctness» and the Attack on American Colleges.» in: M. Bérubé and C. Nelson (eds.) *Higher Education under Fire: Politics, Economics and the Crisis of the Humanities*. New York; London: Routledge.

Law, J. (2000). *Ladbroke Grove or How to Think about Failing Systems*, <http://www.cornp.lancs.ac.uk/sociology/soc055jl.html> (version: paddington5.doc)

Le Goff, J. (1982). *Time, Work and Culture in the Middle Ages*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Lee, L. (1999). *Shanghai Modern: The Flowering of a New Urban Culture in China, 1930-1945*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.

———. (1971). *Everyday Life in the Modern World*. London: Allen Lane.

Lennon, J. (1965). «Nowhere Man.» *On Rubber Soul*. (Album). Capitol/EMI.

Leopold, A. (1968). *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*. London; Oxford; New York: Oxford University Press.

Levine, L. W. (1988). *Highbrow/Lowbrow: The Emergence of Cultural Hierarchy in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Levitas, R. (1990). *The Concept of Utopia*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Lewis, O. (1966). *La Vida:* A *Puerto Rican family in the Culture of Poverty- San Juan and New York*. New York: Random House.

———. (1959). *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*. New York: Basic Books.

Leyshon, A., D. Matless, and G. Revill (eds.) (1998). *The Place of Music*. New York: Guilford Press.

Lieven, A. (2002). «The Push for War.» *London Review of Books:* vol 24, no. 19, pp. 1-9.

Lindqvist, S. (1996). *Exterminate all the Brutes*. New York: New Press.

Linebaugh, P. and M. Redikev (2000). *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Boston, MA: Beacon Press.

Littleton, C. (1997). «Reconstructing Sexual Equality.» in: D. T. Meyers (ed.). *Feminist Social Thought: A reader:* New York; London: Routledge.

Locke, J. (1990). *Second Treatise of Government*. Indianapolis: Hackett. (Original Work Published 1690).

———. (1959). *Essay Concerning Human Understanding*. New York: Dover, (Original Work Published 1690).

Lowenthal, D. (1985). *The Past is Another Country*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Lukacs, G. (1971). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge, MA: MIT Press.

———. (1962). *The Historical Novel*. London: Merlin Press.

Lukes, S. (1974). *Power: A Radical View*. Basingstoke: Macmillan.

———. (1972). *Individualism*. Oxford: Blackwell.

Lyotard, J-F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press.

———. (1972). *Individualism*. Oxford: Blackwell.

MacCannell, D. (1976). *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken.

Macpherson, C. B. (1973). *Democratic theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Clarendon Press.

———. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Clarendon Press.

Magri, L. (1991). «The European Left between Crisis and Refoundation.» *New Left Review:* vol. 189, pp. 5-18.

Malik, K. (1996). *The Meaning of Race*. London: Macmillan.

Malthus, T. R. (1798). *An Essay on the Principle of Population as it Affects the Future Improvement of Society*. London: Johnson.

Mamdani, M. (1996). *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Manalansan, M. (2000). «Diasporic Deviants/Divas: How Filipino Gay Transmigrants «Play with the World».» in: C. Patton and B. Sanchez-Eppler (eds.). *Queer Diasporas*. Durham, NC: Duke University Press.

Mann, M. (1993). *The Sources of Social Power: Vol. 2*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Mannheim, K. (1976). *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.

———. (1944). *Diagnosis of our Time*. London: Routledge and Kegan Paul.

Manovich, L. (2001). *The Language of New Media*. Cambridge, MA: MIT Press.

Marcuse, H. (1969). *An Essay on Liberation*. Boston, MA: Beacon Press.

Marsden, G. M. (1980). *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism*. New York: Oxford University Press.

Marshall, P. D. (1997). *Celebrity and Power: Fame in Contemporary Culture*. Minneapolis, MN; London: University of Minnesota Press.

Marshall, T. H. (1977). *Class, Citizens and Social Development*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

———. (1950). *Citizenship and Social Class and Other Essays*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Marx, K. (1976). *Capital.* Harmondsworth: Penguin. (Original Work Published 1867).

Vol. 1: *A Critique of Political Economy.*

———. (1973). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy.* New York: Random House. (Unpublished Notes Written During the Winter of 1857-1858 and First Published in German in 1953).

———. (1972). «Preface to a Contribution to the Critique of Political Economy.» in: R. C. Tucker (ed.). *The Marx-Engels Reader:* New York: Norton. (Original Work Published 1859).

——— and F. Engels (1974). *The German Ideology.* London: Lawrence and Wishart. (Original Work Published 1846).

——— and ———. (1973). «The Communist Manifesto.» in: D. Fernbach (ed.). *Political Writings.* London: Penguin. (Original Work Published 1848).

Vol. 1: *The Revolutions of 1848.*

Massey, D. (1994). *Space, Place and Gender.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Mauss, M. (1985). «A Category of the Human Mind: The Notion of Person; the Notion of Self.» in: M. Carrithers, S. Collins, and S. Lukes (eds.). *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Mayr, E. (1988). *Towards* a *New Philosophy of Biology.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Maza, S. (1997). «Only Connect: Family Values in the Age of Sentiment.» *Eighteenth Century Studies:* vol. 30, no. 3, pp. 308-319.

McDowell, L. (1999). *Gender, Identity and Place: Understanding Feminist Geographies.* Cambridge, MA: Polity.

McGregor, R. (1997). *Imagined Destinies: Aboriginal Australians and the Doomed Race Theory, 1880-1939.* Melbourne: Melbourne University Press.

McIntosh, R. P. (1985). *The Background of Ecology: Concept and Theory.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

McKendrick, N., J. Brewer, and J. H. Plumb (1982). *The Birth of a Consumer Society: The Commercialization of Eighteenth Century England.* London: Europa.

McLaren, P. (1994). «White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism.» in: D. T. Goldberg (ed.). *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.

McLeish, J. (1975). *Soviet Psychology: History, Theory, Content*. London: Methuen.

McLuhan, M. (1964). *Understanding Media*. London: Routledge and Kegan Paul.

——— and E. McLuhan (1988). *The Laws of Media*. Toronto: University of Toronto Press.

McRobbie, A. (1989). *Zoot Suits and Second-Hand Dresses: An Anthology of Fashion and Music*. Basingstoke: Macmillan.

Meese, E. (1986). *Attorney General's Commission on Pornography: Final Report of the Special Committee on Pornography and Prostitution*. Washington, DC: US Department of Justice.

Menand, L. (2002). *The Metaphysical Club*. London: Flamingo.

Mendus, S. (1989). *Toleration and the Limits of Liberalism*. London: Macmillan.

Merchant, C. (1992). *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. New York; London: Routledge.

Metz, C. (1981). *The Imaginary Signifier*. Bloomington, IN: University of Indiana Press.

———. (1974). *Film Language:* A *Semiotics of the Cinema*. New York: Oxford University Press.

Meyrowitz, J. (1985). *No Sense of Place*. Oxford: Oxford University Press.

Michelet, J. (1847-1853). *Histoire de la révolution française*. Paris: Chamerot. 7 vols.

Michels, R. (1949). *Politicalparties*. Glencoe, IL: Free Press.

Miliband, R. (1994). «The Plausibility of Socialism.» *New Left Review:* vol. 200, pp. 3-14.

Mill, J. (1997). *The History of British India*. London: Routledge. (Original Work Published 1817).

Mill, J. S. (1989). *On Liberty*. Edited by S. Collini. Cambridge, MA: Cambridge University Press. (Original Work Published 1859).

———. (1988). *The Subjection of Women*. Edited by S. M. Okin. Indianapolis: Hackett. (Original Work Published 1869)

———. (1965). *Principles of Political Economy, with Some of their Applications to Social Philosophy*. Toronto; London: University of Toronto Press/Routledge and Kegan Paul. (Original Work Published 1848).

Millev, D. (1995). *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press.

———. (1976). *Social Justice*. Oxford: Clarendon Press.

Millett, K. (1970). *Sexual Politics*. New York: Doubleday.

Mills, C. W. (1964). *White Collar: The American Middle Classes*. New York: Galaxy.

———. (1956). *The Power Elite*. New York: Oxford University Press.

Millward, N., A. Bryson, and J. Forth (2000). *All Change at Work? British Employment Relations, 1980-1998, as Portrayed by the Workplace Industrial Relations Survey Series*. London: Routledge.

Mink, G. (1998). *Welfare's End*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Mitchell, D. (2000). *Cultural Geography:* A *Critical Introduction*. Oxford: Blackwell.

Mitchell, J. (2002). «Reply to Lynn Segal's Commentary.» *Studies in Gender and Sexuality:* vol. 3, no. 2, pp. 217-228.

———. (1973). *Psychoanalysis and Feminism*. London: Allen Lane.

Mitchell, T. (2002). «Origins and Limits of the Modern Idea of Economy.» (Unpublished Manuscript, Department of Politics, New York University).

Mitchell, W. J. T. (2002). *Landscape and Power*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press.

———. (ed.) (1994a). *Landscape and Power*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

———. (1994b). *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago, IL: Chicago University Press.

———. (1986). «Three Theories of Value.» *Raritan:* vol. 6, no. 2, pp. 63-76.

Monfasani, J. (1998). «Humanism, Renaissance.» in: E. Craig (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London; New York: Routledge.

Monsiváis, C. (1987). *Entrada libre: crónicas de la sociedad que se organiza*. Mexico: Ediciones Era.

Moore, M. (1992). «The Family as Portrayed on Prime-Time Television, 1947-1990,» Structure and Characteristics. *Sex Roles:* vol. 26, no. 1, pp. 21 and 41-61.

More, T. (1995). *Utopia: Latin Text and English Translation.* Edited by G. M. Logan, R. M. Adams, and C. H. Miller. Cambridge, MA: Cambridge University Press. (Original Work Published 1516).

Morgan, R. (1980). «Theory and Practice: Porn and Rape.» in: L. Lederer (ed.). *Take Back the Night: Women on Porn.* New York: Bantam Books.

Morley, D. (2000). *Home Territories: Media, Mobility and Identity.* London; New York: Routledge.

——— and K. Robins (1995). *Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries.* London; New York: Routledge.

Morris, W. (1970). *News from Nowhere.* London: Routledge. (Original Work Published 1891).

Mouffe, C. (1988). «Hegemony and New Political Subjects: Toward a New Concept of Democracy.» in: C. Nelson and L. Grossberg (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture.* Basingstoke: Macmillan.

Moylan, T. (1986). *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination.* London: Methuen.

Mulvey, L. (1998). «Visual Pleasure and Narrative Cinema.» in: C. Penley (ed.). *Feminism and Film Criticism.* London; New York: Routledge.

Mumford, L. (1968). «City.» in: D. L. Sills (ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences.* New York: Macmillan/ Free Press.

———. (1934). *Technics and Civilization.* London: Routledge.

Murray, C. (1984). *Losing Ground: America's Social Policy, 1950-1980.* New York: Basic Books.

Myerson, G. (2001). *Heidegger, Habermas and the Mobile Phone.* Cambridge, MA: Icon Books.

Nagel, T. (1998). «The Limits of Reductionism in Biology.» in: *Novartis Foundation Symposium.* London: John Wiley.

Nash, K. (2000). *Contemporary Political Sociology.* Oxford: Blackwell.

Neal, P. (1997). *Liberalism and its Discontents*. London: Macmillan.
Newfield, C. and Strickland, R. (eds.) (1995). *After Political Correctness: The Humanities and Society in the 1990s*. Boulder, CO; San Francisco; Oxford: Westview Press.
Newton, Isaac (1966). *Mathematical Principles*. Berkeley., CA: University of California Press. (Original Work Published 1687).
Vol. 1: *The Motion of Bodies*.
Nicol, H. and I. Townsend Gault (eds.) (2004). *Holding the Line: Borders in a Global World*. Vancouver: UBC Press.
Niec, H. (ed.) (1998). *Cultural Rights and Wrongs*. Paris: UNESCO.
Nietzsche, F. (1969a). *On the Genealogy of Morals*. Edited by W. Kauffman. New York: Random House. (Original Work Published 1887.)
———. (1969b). *Thus Spoke Zarathustra*. Harmondsworth: Penguin. (Original Work Published 1883-1891).
Noble, D. (1997). *The Religion of Technology: The Divinity of Man. and the Spirit of Invention*. New York: Knopf
Nora, P. (ed.) (1984-1893). *Les Lieux de memoire*. Paris: Gallimard. 7 vols.
NORAD (Norwegian Agency for Development Cooperation) (2001). *Handbook in Human Rights Assessment: State Obligations Awareness and Empowerment*. Oslo: NORRD.
Norris, P. (2001). *Digital Divide: Civic Engagement, Information Poverty, and the Internet Worldwide*. New York: Cambridge University Press.
Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, Utopia*. New York: Basic Books.
Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
Odinkalu, C. A. (2001). «Analysis of Paralysis or Paralysis by Analysis? Implementing Economic, Social and Cultural Rights under the African Charter on Human and Peoples' Rights.» *Human Rights Quarterly:* vol. 23, no. 2, pp. 327-369.
Odum, E. P. (1997). *Ecology: A Bridge between Science and Society*. Sunderland, MA: Sinauer Associates.
Ogilvie, F. W. (1937). «Tourist Traffic.» in: E. Seligman (ed.).

Encyclopaedia of the Social Sciences. New York: Macmillan.
Olby, R. (1974). *The Path to the Double Helix*. Basingstoke: Macmillan.
O'Malley, P. (1996). «Risk and Responsibility.» in: A. Barry, T. Osborne, and N. Rose (eds.). *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Ong, A. and D. Nonini (eds.) (1997). *Ungrounded Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*. New York; London: Routledge.
Ong, W. (1982). *Orality and Literacy: The Technologising of the Word*. London; New York: Methuen.
Orwell, G. (1984). *1984*. London: Secker and Warburg.
Osborne, D. and T. Gaebler (1992). *Reinventing Government: How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector:* New York: Plume.
Osborne, P. (1996). «Modernity.» in: M. Payne (ed.). *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*. Oxford: Blackwell
Paine, T. (1969). *The Rights of Man*. Harmondsworth: Penguin. (Original Work Published 1791).
Parekh, B. (1993). «The Cultural Particularity of Liberal Democracy.» in: D. Held (ed.). *Prospects for Democracy: North, South, East, West*. Cambridge, MA: Polity.
Park, R. E. (1967). «The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment.» in: R. E. Park, E. W. Burgess, and R. McKenzie. *The City*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
———, E. W. Burgess, and R. D. McKenzie (1967). *The City*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Parsons, T. (1937). *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. New York: McGraw-Hill.
Pascal, B. (1966). *Pensées*. Harmondsworth: Penguin. (Original Work Published 1670).
Patton, C. and B. Sanchez-Eppler (eds.) (2000). *Queer Diasporas*. Durham, NC: Duke University Press.
Peabody, N. (1996). «Tod's Rajast'han and the Boundaries of Imperial Rule in Nineteenth-Century India.» *Modern Asian Studies:* vol. 30, pp. 185-220.

Pêcheux, M. (1982). *Language, Semantics and Ideology: Stating the Obvious*. London: Macmillan.

Pederson, J. (1926). *Israel: Its Life and Culture*. London: Oxford University Press.

Perrottet, T. (2002). «Tales of Ancient Roamin,» *Sydney Morning Herald:* 7-8/12, Travel 3.

Perry, R. (1992). A Short History of the Term Politically Correct.» in: P. Aufderheide (ed.). *Beyond PC: Toward a Politics of Understanding*. St Paul, MN: Graywolf Press.

Peterson, G. (2000). WordNet 1.6 Vocabulary Helper, <http://www.notredame.ac.jp/egi-bin/wn?radical>.

Pettman, J. J. (1996). *Worlding Women: A Feminist International Politics*. Sydney: Allen and Unwin.

Piaget, J. (1979). *Behaviour and Evolution*. London: Routledge and Kegan Paul

Piercy, M. (1979). *Woman on the Edge of Time*. London: Women's Press.

Pinker, S. (2002). *The Blank Slate*. Harmondsworth: Penguin.

Plummer, K. (1995). *Telling Sexual Stories*. London; New York: Routledge.

———. (1975). *Sexual Stigma: An Interactionist Account*. London: Routledge and Kegan Paul.

Polanyi, K. (2001). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*. Boston, MA: Beacon Press.

Popper, K. (1986). *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Basic Books. (Original Work Published 1934).

———. (1962). *The Open Society and its Enemies*. London: Routledge.

Popular Memory Group (1982). «Popular Memory: Theory, Politics, Method.» in: R. Johnson [et al.] (eds.). *Making Histories: Studies in History Writing and Politics*. London: Hutchinson.

Powell, W. and Clemens, E. (eds.) (1998). *Private Action and the Public Good*. New Haven, CT: Yale University Press.

Prakash, G. (ed.). (1995). *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Pramoedya, A. T. (1991a). *Child of all Nations*. London: Penguin.
———. (1991b). *This Earth of Mankind*. New York; London: Peuguin.

Pratt, M. L. (1992). «Humanities for the Future: Reflections on the Western Culture Debate at Stanford.» in: D. Gless and B. Herrnstein Smith (eds.). *The Politics of Liberal Education*. Durham, NC: Duke University Press.

Propp, V. (1968). *Morphology of the Folktale*. Austin, TX: University of Texas Press.

Proust, M. (1970). *Remembrance of Things Past*. London: Chatto and Windus. (Original Work Published 1913).

Putnam, R. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.

Radin, M. J. (2001). *Contested Commodities*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Radstone, S. and K. Hodgkin (eds.) (2003). *Regimes of Memory*. London: Routledge.

Raphael, D. D. (1990). *Problems of Political Philosophy*. London: Macmillan.

Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.

Ray, W. (2001). *The Logic of Culture: Authority and Identity in the Modern Era*. Oxford: Blackwell.

Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.

Redfield, J. (1995). «Homo domesticus.» in: J-P. Vernant (ed.). *The Greeks*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Redfield, R. and M. Singer (1954). «The Cultural Life of Cities.» *Economic Development and Cultural Change:* vol. 3, pp. 53-73.

Rees, J. (1971). *Equality: Key Concepts in Political Science*. Basingstoke: Macmillan.

Reich, R. B. (1991). *The Work of Nations: Preparing ourselves for 21st Century Capitalism*. New York: Vintage.

Renan, E. (1996). «What is a Nation?.» in: G. Eley and R. G. Suny (eds.). *Becoming National: A Reader:* Oxford; New York: Oxford University Press. (Original Work Published 1882).

Rheingold, H. (1991). *Virtual Reality*. New York: Simon and Schuster.

Rhodes, R. A. W. (1994). «The Hollowing out of the State.» *Political Quarterly:* vol. 65, pp. 138-151.
Rich, A. (1993). «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence.» in: H. Ablelove, M. A. Burall, and D. M. Halperin (eds.). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. London; New York: Routledge.
Rifkin, J. (1995). *The End of Work: The Decline of the Global Labor Market and the Dawn of the Postmarket Era*. New York: G. P. Putnam's Sons.
Robinson, C. (1983). *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. London: Zed Press.
Rodriguez, C. (2001). *Fissures in the Mediascape: An International Study of Citizens' Media*. Creskill, NJ: Hampton Press.
Rojek, C. (2001). *Celebrity*. London: Reaktion Books.
——— and J. Urry (eds.) (1997). *Touring Cultures*. London; NewYork: Routledge.
Rorty, A. O. (1991). «Is Natural Science a Natural Kind?.» in: R. Rorty (ed.). *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. Vol. 1. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
———. (1988). «Persons and Personae.» in: A. O. Rorty (ed.). *Mind in Action: Essays in the Philosophy of Mind*. Boston, MA: Beacon Press.
———. (1982). *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
———. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Rose, H. and S. Rose (eds). (2000). *Alas, Poor Darwin: Arguments against Evolutionary Psychology*. London: Jonathan Cape.
Rose, M. (1993). *Authors and Owners: The Invention of Copyright*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Rose, N. (1999). *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
———. (1996). *Inventing our Selves: Psychology, Power and Personhood*. New York: Cambridge University Press.
———. (1985). *The Psychological Complex*. London: Routledge.
Rose, S. (1997). *Lifelines: Biology, Freedom, Determinism*. London: Penguin.
Rosenberg, A. (1985). *The Structure of Biological Science*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Roszak, T. (1986). *The Cult of Information: The Folklore of Computers and the True Art of Thinking*. Cambridge, MA: Lutterworth.

———. (1971). *The Making of the Counter Culture*. London: Faber.

Rowbotham, S. (1983). *Dreams and Dilemmas: Collected Writings*. London: Virago.

Rubin, G. (1975). «The Traffic in Women: Notes on the «Political Economy» of Sex.» in: R. R. Reiter (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

Runciman, W. G. (1998). *The Social Animal*. London: Harper-Collins.

Runnymede Trust Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain (2000). *The Future of Multiethnic Britain: The Parekh Report*. London: Profile Books.

Rushdie, S. (1994). *The Satanic Verses*. London: Vintage.

Russell, B. (1938). *Power: A New Social Analysis*. London: Allen and Unwin.

Sabini, J. P. and M. Silver (1980). «Survivors.» in: R. E. Dinsdale (ed.). *Survivors, Victims, Perpetrators*. London: Hemisphere.

Safran, W. (1991). «Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return.» *Diaspora:* vol. 1, no. 1, pp. 83-99.

Said, E. (1994). *Representations of the Intellectual*. London: Random House.

———. (1978). *Orientalism*. London; New York: Routledge and Kegan Paul.

Sakai, N. (1997). *Translation and Subjectivity: On «Japan» and Cultural Nationalism*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Samuel, R. (1994). *Theatres of Memory*. London: Verso.
Vol. 1: *Past and Present in Contemporary Culture*.

Samuels, A. (2001). *Politics on the Couch: Citizenship and the Internal Life*. London: Profile Books.

Sanders, R. (1653). *Physiognomie and Chiromancie, Metoposcopie, the Symmetrical Proportions and Signal Moles of the Body*. London: R. White.

Saul, J. R. (1995). *The Doubter's Companion: A Dictionary of Aggressive Common Sense*. Toronto: Penguin.

Sawyer, R. K. (2002). «A Discourse on Discourse: An Archae-

ological History of an Intellectual Concept.» *Cultural Studies:* vol. 16, no. 3, pp. 433-456.

Scannell, P. (1996). *Radio, Television and Modern Life: A Phenomenological Approach.* Oxford: Blackwell.

———. (1988). «Radio Times.» in: P. Drummond and R. Paterson (eds.). *Television and Its Audience.* London: BFI.

Schafer, R. (1976). A *New Language for Psychoanalysis.* New Haven, CT; London: Yale University Press.

Schaffeu, S. (1997). «What is Science?.» in: J. Krige and D. Pestre (eds.). *Science in the Twentieth Century.* Amsterdam: Harwood Academic.

Schille, F. (1967). *On the Aesthetic Education of Man.* Edited by E. Wilkinson and L. A. Willoughby. Oxford: Clarendon Press. (Original Work Published 1795).

Schlesinger, A. J. (1992). *The Disuniting of America: Reflections on Multiculturalism.* New York; London: Norton.

Schmitt, C. (1985). *Political Theology: Four Chapters in the History of Sovereignty.* Cambridge, MA: MIT Press.

Schopenhauev, A. (1969). *The World as Will and Representation.* London: Dover Publications. (Original Work Published 1819).

Schor, J. (1992). *The Overworked American.* New York: Basic Books.

Schor, N. (1992). «Fetishism.» in: E. Wright (ed.). *Feminism and Psychoanalysis:* A *Critical Dictionary.* Oxford: Blackwell.

Schram, S. (1995). *Words of Welfare: The Poverty of Social Science and the Social Science of Poverty.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Schumacher, E. F. (1973). *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered.* New York: Harper and Row.

Schumpeteu, J. A. (1943). *Capitalism, Socialism and Democracy.* London: Allen and Unwin.

Schwab, R. (1984). *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880.* New York: Columbia University Press.

Scott, J. (2001). *Power.* Cambridge, MA: Polity.

———. (1997). «Deconstructing Equality-Versus-Difference: Or the Uses of Post-Structuralist Theory for Feminism.» in: D.

T. Meyers (ed.). *Feminist Social Thought: A Reader:* New York; London: Routledge.
———. (1992). *Social Network Analysis*. London: Sage.
Scott, J. W. (1992). «Experience.» in: J. Butler and J. W. Scott (eds.). *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge.
Sebeok, T. A. (ed.) (1986). *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton.
Sedgwick, E. K. (1994). *The Epistemology of the Closet*. London: Penguin.
———. (1993). *Tendencies*. Durham, NC: Duke University Press.
Segal, D. (2000). ««Western Civ» and the Staging of History in American Higher Education.» *American Historical Review*: vol. 105, no. 3, pp. 770-805.
Segal, L. and M. McIntosh, (eds.) (1992). *Sex Exposed: Sexuality and the Pornography Debate*. London: Virago.
Sennett, R. (1998). *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York: Norton.
———. (1977). *The Fall of Public Man*. New York: Knopf.
Serres, M. (1995). *Angels: A Modern Myth*. Paris; New York: Flammarion.
Shannon, C. and W. Weavev (1964). *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
Shapin, S. (2001). «How to Be Antiscientific.» in: J. A. Labinger and H. Collins (eds.). *The One Culture? A Conversation about Science*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
———. (1996). *The Scientific Revolution*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Shapiro, J. P. (1993). *No Pity: People with Disabilities Forging a New Civil Rights Movement*. London: Times Books.
Shapiro, M. and D. McDonald (1992). «I'm Not a Real Doctor, but I Play One in Virtual Reality: Implications of Virtual Reality for Judgments about Reality.» *Journal of Communication:* vol. 42, no. 4, pp. 94-114.
Shiach, M. (1989). *Discourse on Popular Culture*. Cambridge, MA: Polity.
Shweder, R. A. (2001). «A Polytheistic Conception of the Sciences and the Virtues of Deep Variety.» in: A. R. Damasio [et al.] (eds.). *Unity of Knowledge: The Convergence of Natural and*

Human Science. New York: New York Academy of Sciences. pp. 217-232. (Annals of the New York Academy of Sciences; 935)

Silver, L. (1998). *Remaking Eden: Cloning and beyond in a Brave New World.* London: Weidenfeld and Nicolson.

Silverstone, R. (1994). *Television and Everyday Life*. London: Routledge.

———. (1985). *Framing Science: The Making of a BBC Documentary*. London: BFI.

Simmel, G. (1997). «The Metropolis and Mental Life.» in: D. Frisby and M. Featherstone. (eds.). *Simmel on Culture: Selected Writings*. London: Sage. (Original Work Published 1903).

———. (1957). «Fashion.» *American Journal of Sociology*: vol. 62, pp. 541-558. (Original Work Published 1904).

Simon, B. (1972). *The Radical Tradition in Education in Britain.* London: Lawrence and Wishart.

Singer, D. (1999). *Whose Millennium?: Theirs or Ours*. New York: Monthly Review Press.

Skinner, B. F. (1972). *Beyond Freedom and Dignity*. London: Cape.

Skinner, Q. (1989). «The State.» in: T. Ball, J. Farr, and R. L. Hansen (eds.). *Political Innovation and Conceptual Change.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Skogly, S. I. (2001). *The Human Rights Obligation of the World Bank and the International Monetary Fund.* London: Cavendish.

Smelser, N. J. (1962). *Theories of Collective Behavior:* New York: Free Press.

——— and P. B. Baltes (eds.) (2001). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Vol. 7. Amsterdam: Elsevier.

Smith, A. (1978). *Lectures on Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press. (Original Work Published 1752-1754).

———. (1977). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago, IL: University of Chicago Press. 2 vols. (Original Work Published 1776).

Smith, B. H. (1988). *Contingencies of Value: Alternative Conceptions for Interpretive Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Smith, N. (1984). *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*. Oxford: Blackwell.

Snow, D. A. [et al.] (1986). «Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation.» *American Sociological Review:* vol. 51, pp. 464-481.

Soja, E. (1989). *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London; New York: Verso.

Sokal, A. and J. Bricmont (1998). *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. New York: St. Martin's Press.

Sontag, S. (1966). *Against Interpretation*. New York: Deli.

Spivak, G. C. (2000). «Explanation and Culture: Marginalia.» in: R. T. Ferguson [et al.] (eds.). *Out There: Marginalization and Contemporary Culture*. Cambridge, MA: MIT Press.

———. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. (1988). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge.

Splichal, S. (2000). «Defining Public Opinion in History.» in: H. Hardt and S. Splichal (eds.). *Ferdinand Toennies on Public Opinion*. London: Rowman and Littlefield.

Squires, J. (2000). *Gender in Political Theory*. Cambridge, MA: Polity.

Steketee, M. (2002). «M-Word is Kosher Again, but Politics Won't Let It Prosper.» *Australian:* 9/5, p. 12.

Steur, J. (1992). «Defining Virtual Reality: Dimensions Determining Telepresence.» *Journal of Communication:* vol. 42, no. 4, pp. 73-93.

Stocking, G. W. (Jr.) (1968). *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. New York: Free Press.

Stoler, A. L. (1995). *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham, NC: Duke University Press.

Stoller, R. J. (1968). *Sex and Gender:* London: Hogarth Press/ Institute of Psychoanalysis.

Storey, J. (2003a). *Inventing Popular Culture*. Oxford: Blackwell.

———. (2003b). «The Social Life of Opera.» *European Journal of Cultural Studies:* vol. 6, no. 1, pp. 5-35.

Strathern, M. (ed.) (2000). *Audit Cultures*. London: Routledge.

———. (1992). *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Stratton, J. (1998). *Race Daze: Australia in Identity Crisis*. Sydney: Pluto Press.

Sullivan, G. and P. Jackson (eds.) (2001). *Gay and Lesbian? Asia: Culture, Identity, Community*. New York: Harrington Park Press.

Sustainable Sydney Conference (2001). *Policies and Practice: Solutions for Sydney's Future* (program).

Swinglehurst, E. (1982). *Cook's Tours: The Story of Popular Travel*. Poole: Blandford Press.

Sydney Morning Herald (2002). «Don't Mention Fun.» *Sydney Morning Herald:* 9/12, <http://smh.com.au/articles/2002/12/09/1039379771332.html>.

Tawney, R. H. (1964). *Equality*. London: Allen and Unwin.

Taylor, B. (1983). *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century*. London: Virago.

Taylor, C. (1992). *Multiculturalism and «the Politics of Recognition.»* Princeton, NJ: Princeton University Press.

———. (1989). *Sources of the Self.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, J. (1991). «Up against the New McCarthyism.» *Sydney Morning Herald:* 2/4. (Reprinted from *New York Magazine* and *Literary Review,* London).

Taylor, R. (2002). *Britain's World of Work: Myths and Realities.* Swindon: Economic and Social Research Council.

Tertullian (1931). *Apology; De spectaculis*. London; Cambridge, MA: Heinemann/ Harvard University Press. (Original works c.197 and c.200.)

Thatcher, M. (1993). *The Downing Street Years*. London: HarperCollins.

———. (1989). *The Revival of Britain: Speeches on Home and Economic Affairs* 1975-1988. Compiled by Alistair B. Cooke. London: Aurum Press.

———. (1987). «Interview.» *Woman's Own:* 31/10, pp. 8-10.

Thomas, N. (1989). *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Thompson, E. P. (1993). «Time, Work-discipline and Industrial Capitalism.» in: E. P. Thompson. *Customs in Common*. Harmondsworth: Penguin.

———. (1978). *The Poverty of Theory, and Other Essays*. London: Merlin Press.

———. (1963). *The Making of the English Working Class*. London: Gollancz.

Tiffin, J. and L. Rajasingham. (1995). *In Search of the Virtual Class*. London: Routledge.

Tilgher, A. (1931). *Work: What it Has Meant to Men throughout the Ages*. London: Harrap.

Tilly, C. (ed.) (1995). «Citizenship, Identity and Social History.» *International Review of Social History:* vol. 40, Supplement 3, 1-236.

Todorov, T. (1990). *Genres in Discourse*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Tölölyan, K. (1991). «The Nation-state and its Others: In Lieu of a Preface.» *Diaspora:* vol. 1, no. 1, pp. 3-7.

Tonnies, F. (1887). *Gemeinschaft und gesellschaft*. Leipzig: Fues. (English trans. *Fundamental Concepts of Sociology [Gemeinschaft und Gesellschaftl*. [8th expanded ed.] New York: American Book Company, 1940).

Toolan, M. J. (1988). *Narrative:* A *Critical Linguistic Introduction*. London; New York: Routledge.

Touraine, A. (1985). «An Introduction to the Study of New Social Movements». *Social Research:* vol. 52, no. 4, pp. 749-787.

Townsend, P. (1979). *Poverty in the United Kingdom: A Survey of Household Resources and Standards of Living*. Harmondsworth: Penguin.

Trautmann, T. (1997). *Aryans and British India*. Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press.

Trotsky, L. (1952). *Revolution Betrayed*. London: New Park.

Turner, B. (1997). *The Body and Society*. London: Sage.

Turner, J. (ed.) (1996). *The Grove Dictionary of Art*. London: Macmillan.

Turner, L. and J. Ash, (1975). *The Golden Hordes: International Tourism and the Pleasure Periphery*. London: Constable.

Tylor, E. B. (1874). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Boston, MA: Estes and Lauriat.

UNDP (United Nations Development Program) (2000). *Human Development Report 2000*. New York: Oxford University Press.

Urry, J. (2002). *The Tourist Gaze*. London: Thousand Oaks, CA; New Delhi: Sage.

Vance, C. (ed.) (1984). *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston, MA; London: Routledge and Kegan Paul.

Veblen, T. (1899). *A Theory of the Leisure-Class*. New York: American Classics.

Verdery, K. (1994). «Ethnicity, Nationalism, and State-Making.» in: H. Vermeulen and C. Govers (eds.). *The Anthropology of Ethnicity: Beyond «Ethnic Groups and Boundaries.»* Amsterdam: Het Spinhuis.

Vico, G. (1968). *The New Science of Giambattista Vico*. Ithaca, NY; London: Cornell University Press. (Original Work Published 1744).

Viswanathan, V. (1989). *Masks of Conquest*. New York: Columbia University Press.

Voltaire (1971). *Philosophical Dictionary*. Harmondsworth: Penguin. (Original Work Published 1770).

Von Hallberg, R. (ed.) (1984). *Canons*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press.

Waldron, J. (1993). *Liberal Rights*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Wales, K. (2001). *A Dictionary of Stylistics*. Edinburgh: Pearson Education.

Wallace, A. R. (2002). *Infinite Tropica*. Edited by Andrew Berry. London: Verso.

Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.

Warner, M. (2001). *Publics and Counterpublics*. Cambridge, MA: Zone Books.

———. (ed.) (1993). *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis, MN; London: University of Minnesota Press.

Waters, M. (1995). *Globalization*. London: Routledge.

Watson, J. B. (1924). *Behaviorism*. New York: Norton.
Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, CA: University of California Press.
——— (1970a). Class, Status, Party.» in: H. H. Gerth and C. Wright Mills (eds.). *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge and Kegan Paul.
———. (1970b). «Science as a Vocation.» in: H. H. Gerth and C. Wright Mills (eds.). *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge and Kegan Paul.
Webster, F. (2002). *Theories of the Information Society*. 2nd ed. London: Routledge.
Weeks, J. (1995). *Invented Moralities: Sexual Values in an Age of Uncertainty*. Cambridge, MA: Polity.
———. (1985). *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*. London and New York: Routledge.
———. (1977). *Coming Out: Homosexual politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*. London: Quartet Books.
Weiner, P. R. (ed.) (1973). *Dictionary of the History of Ideas*. Vol. 4. New York: Charles Scribner's Sons.
Weintraub, J. and K. Kumar (eds.) (1997). *Public and Private in Thought and Practice*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Wertheim, M. (1999). *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet*. New York: Norton.
West, C. (1990). The New Cultural Politics of Difference.» in: R. T. Ferguson [et al.] (eds.). *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. Cambridge, MA: MIT Press.
White, H. (1973). *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
Whyte, L. (1959). *The Unconscious before Freud*. London: Tavistock.
Whyte, W. H. (1960). *The Organization Man*. Harmondsworth: Penguin.
Widgery, D. (1976). *The Left in Britain, 1956-1968*. Harmondsworth: Penguin.
Wilde, O. (1966). *Complete Works*. Edited by V. Holland. London: Collins.

William, F. (1998). «Value.» in: E. Craig (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London; New York: Routledge.
Williams, B. (1979). *Report of the Committee on Obscenity and Film Censorship*. Cmnd 7772. London: HMSO.
Williams, G. (2001). «Theorizing Disability.» in: G. L. Albrecht, K. D. Seelman, and M. Bury (eds.). *Handbook of Disability Studies*. London: Sage.
Williams, R. (1989). *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*. Edited by R. Gale. London: Verso.
———. (1983). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Rev. ed. New York: Oxford University Press.
———. (1981). *Culture*. London: Fontana.
———. (1980). *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays*. London: Verso.
———. (1979). *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*. London: New Left Books.
———. (1976). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana/Croom Helm.
———. (1974). *Television: Technology and Cultural Form*. Glasgow: Fontana.
———. (1973). *The Country and the City*. London: Chatto and Windus.
———. (1965). *The Long Revolution*. Harmondsworth: Penguin.
———. (1958). *Culture and Society, 1780-1950*. London: Chatto and Windus.
Williams, S. J. (2001). «Desire, Excess and the Transgression of Corporeal Boundaries.» in: S. J. Williams (ed.). *Emotion and Social Theory: Corporeal Reflections of the (Ir)rational*. London; New York: Sage.
Williamson, D. (1989). *Authorship and Criticism*. Sydney: Local Consumption Publications.
Williamson, J. (1995). *Consuming Passions: The Dynamics of Popular Culture*. London: Marion Boyars.
Wilson, E. (1998). «Fashion and Postmodernism.» in: J. Storey (ed.). *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*. London: Prentice Hall.
Wilson, E. O. (1998). *Consilience*. London: Little, Brown.
———. (1975). *Sociobiology: A New Synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Winner, L. (1986). *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Wolfe, T. (1971). *Radical Chic and Mau-Mauing the Flak-Catchers*. New York: Bantam Books.

Wolff, R. P., H. Marcuse, and B. Moore, (1969). *A Critique of Pure Tolerance*. Boston, MA: Beacon Press.

Wollstonecraft, M. (1975). *A Vindication of the Rights of Woman*. Harmondsworth: Penguin. (Original Work Published 1792).

Woodmansee, M. (1994). *The Author Art, and the Market: Rereading the History of Aesthetics*. New York: Columbia University Press.

Woolf, V. (1986). *Three Guineas*. London: Hogarth Press.

———. (1929). *A Room of One's Own*. London: Hogarth Press.

Wright, E. O. (1979). Intellectuals and the Class Structure of Capitalist Society.» in: P. Walker (ed.). *Between Labor and Capital*. Boston, MA: South End Press.

Wright, P. (1985). *On Living in an Old Country: The National Past in Contemporary Britain*. London: Verso.

Wyrwa, U. (1998). «Consumption and Consumer Society: A Contribution to the History of Ideas.» in: S. Strassev, C. McGovern, and M. Judt (eds.). *Getting and Spending: European and American Consumer Societies in the Twentieth Century*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Yeates, N. (2001). *Globalization and Social Policy*. London: Sage.

Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Young, M. (1961). *The Rise of Meritocracy, 1870-2033*. Harmondsworth: Penguin.

Young, R. M. (1985). *Darwin's Metaphor: Nature's Place in Victorian Culture*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Zukin, S. (1988). *Loft Living: Culture and Capital in Urban Change*. London: Radius.

الفهرس

ـ ب ـ

ـ ت ـ

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ر -

- س -

- ش -

- ك -

ـ ل ـ

- م -

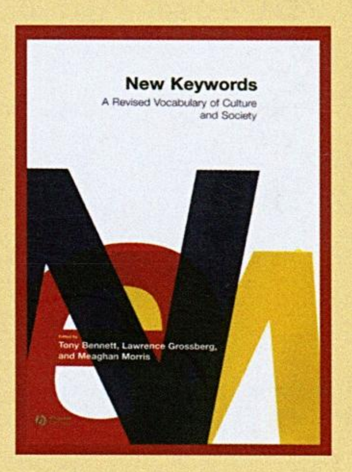
- و -

- ي -



مفاتيح اصطلاحية جديدة

معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

نشر وليامز كتابه **مفاتيح اصطلاحية** عام 1976، ثم جدّده ونشره في طبعة ثانية عام 1983، وكان هاجسه الأكبر في الطبعتين ألّا يقتصر عمله على مجرّد مسرد للمصطلحات في معجم، بل أن يجعل من المصطلح كياناً ثقافياً وتاريخياً يصنع ويُصنَع ويكوِّن ويكوَّن، ويفتح الحقول المعرفية بعضها على بعض، مشرعةَ الأبواب.

أما محرّرو هذا الكتاب فقد أرادوا أن يعيدوا النظر في مشروع وليامز ضمن خطة عالمية طموحة ساهم فيها عدد من الباحثين من مختلف أرجاء العالم، لإعادة تمحيص ما تغيّر من مصطلحات الثقافة والمجتمع، فكانت النتيجة هذه الخزانة الموسوعية التي أسموْها: **مفاتيح اصطلاحية جديدة**.

- **رايموند وليامز (1921–1988)**: ناقد ومفكر إنجليزي.
- **طوني بينيت**: أستاذ علم الاجتماع في الجامعة المفتوحة في أستراليا.
- **لورانس غروسبيرغ**: أستاذ دراسات الاتصال في جامعة كارولينا الشمالية.
- **ميغان موريس**: أستاذة كرسي الدراسات الثقافية في مركز كوان فونغ في جامعة لنغنان.
- **سعيد الغانمي**: كاتب ومترجم عراقي. من مؤلفاته: **أقنعة النص** (1991)، **مائة عام من الفكر النقدي** (2000) ومن ترجماته: **العمى والبصيرة** (*Blindness and Insight*) (1994) لِـ بول دي مان (Paul de Man).



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 25
أو ما يعا